
Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Carlos Alberto BLANCO PÉREZ

Resurrección, apocalíptica, historia

Emergencia y desarrollo de la idea de resurrección en el judaísmo del II Templo

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2013

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 6 mensis februarii anni 2013

Dr. Gundisalvus ARANDA

Dr. Iacobus AUSÍN

Coram tribunali, die 21 mensis septembris anni 2010, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LX, n. 3

Presentación

Resumen: Esta tesis doctoral explora la temática del origen de la creencia en la resurrección de los muertos en el judaísmo del II Templo mediante el análisis de las concepciones fundamentales de la apocalíptica.

Consiste en un examen del contexto histórico y sociológico en el que surgió el movimiento apocalíptico, así como de la impronta de la teología bíblica, del helenismo y de las religiones circundantes, y del modo en que su imagen del mundo, de la humanidad y de la historia configuró sus creencias escatológicas.

Siguiendo a la clasificación de las principales tendencias en la investigación contemporánea aparece un tratamiento sistemático de la teología apocalíptica, y un estudio de los textos bíblicos e intertestamentarios más importantes.

Esta tesis aborda los distintos niveles de significación adoptados por la idea de resurrección en la teología apocalíptica, prestando especial atención a la respuesta al problema de la teodicea y a su potencial crítico y emancipador con respecto a la realidad presente.

La conclusión más relevante se refiere al influjo de la visión cosmopolita y universalista de la historia, propiciada por el helenismo, en el nacimiento de una perspectiva menos etnocéntrica, que habría favorecido la asimilación de una proyección escatológica de la acción divina al final de los tiempos, subrayando el destino común de la humanidad más que el de la nación (restauración colectiva). El énfasis en la pertenencia a la nación se sustituye por la fe en un juicio universal que afectará a todos los seres humanos.

Palabras clave: resurrección, apocalíptica, Reino de Dios.

Abstract: This doctoral dissertation explores the origin of the belief in the resurrection of the dead in II Temple Judaism by means of the analysis of the fundamental conceptions of apocalypticism.

It consists of an examination of the historic and sociological context in which the apocalyptic movement emerged, together with the imprint of biblical theology, Hellenism, and the surrounding religions, and of how its representations of the world, of mankind, and of history shaped its eschatological beliefs.

Following a classification of the main positions in current research, there appears a systematic consideration of apocalyptic theology, and a study of the main biblical and intertestamental texts referring to this notion.

The thesis addresses the main levels of signification adopted by the idea of resurrection in apocalyptic theology, paying special attention to the response to the problem of theodicy and to its critical and emancipatory potential from the present reality.

The main conclusion concerns the influences of the cosmopolitan, universalistic picture of history encouraged by Hellenism in giving birth to a less ethnocentric perspective, which would have favoured the assumption of an eschatological projection of the divine action to the end of times, highlighting the common fate of humanity rather than the destiny of the nation (collective restoration). The emphasis on the membership in the nation of Israel becomes substituted by the vision of a common, universal judgement which shall affect all human beings.

Key words: resurrection, apocalypticism, Kingdom of God.

En el presente extracto de la tesis de doctorado en teología «Resurrección, apocalíptica, historia: emergencia y desarrollo de la idea de resurrección en el judaísmo del II Templo» nos disponemos a analizar, histórico-críticamente, los distintos textos de la literatura intertestamentaria que ofrecen una alusión, explícita o implícita, a la fe en la perdurabilidad de la existencia del individuo después de la muerte, expresada mediante la idea de resurrección.

Nos centraremos, en consecuencia, en aquellos pasajes intertestamentarios referidos a la resurrección individual (espiritual o de la carne). Aplicaremos una serie de consideraciones sobre la teología apocalíptica que nos permitan encuadrar el significado de los textos en una cosmovisión más amplia sobre el mundo, el ser humano y la historia. Hemos incluido también una síntesis conclusiva sobre los resultados más destacables de la tesis doctoral: la heterogeneidad de las concepciones escatológicas en la literatura intertestamentaria judía, la ambigua relación entre resurrección y corporalidad, así como el papel de la resurrección en el marco de una visión universal de la historia.

Los autores de los grandes textos intertestamentarios no se propusieron enunciar una «taxonomía» sistemática de nociones escatológicas; su deseo era dar testimonio de una esperanza firme: la vida presente no concluye con la aparentemente irreparable realidad de la muerte. La persona no perece sin remedio, como si sucumbiera a una especie de vacío o de nada sideral, porque el poder de Dios es capaz de franquear la agónica barrera de la muerte. Las tematizaciones tan heterogéneas apelan a una convicción básica: Dios no abandonará a los justos cuando advenga la muerte. Sin embargo, esta «fe fundamental» en la pervivencia de la persona no se articula desde conceptos claramente delimitados, por lo que no es de extrañar que en algunas de las obras más relevantes para la comprensión de la escatología del judaísmo del II Templo se encuentren sonoras incoherencias y, sobre todo, ambigüedades clamorosas (como la confusión entre inmortalidad del alma y resurrección).

Conviene detenerse, aun brevemente, en los criterios de clasificación de los textos empleados en la tesis. Y es que, en efecto, los textos considerados en el trabajo doctoral¹ cubren temáticas distintas: resurrección espiritual, resurrección de la carne, inmortalidad del alma, escatología realizada... Asumen, de un modo u otro, la idea de una pervivencia después de la muerte, aunque codificada de formas distintas. La cuestión a examinar estriba, por tanto, en la manera en que la adopción de una u otra tematización afecta a la convicción fundamental de que la vida no acaba con la muerte, o si todas estas ideas se limitan, en el fondo, a transmitir un mismo mensaje, un mismo «núcleo de inteligibilidad», sin que ofrezcan diferencias «teológicas» sustanciales entre sí.

Hemos optado por clasificar los textos de acuerdo con la perspectiva que abrazan con respecto a la vida futura. Surgen, así, las siguientes grandes categorías²:

- 1) Restauración colectiva: la dimensión escatológica se concentra en el regreso a la vida del pueblo de Israel, sin que exista una referencia directa al destino del individuo.
- 2) Resurrección individual (espiritual o de la carne): lo escatológico abarca la vuelta a la vida del individuo, y no sólo la restauración de la colectividad de la nación. Al final de los tiempos se producirá una victoria sobre la muerte, la cual no resulta negada, sino superada. La resurrección individual puede afectar al espíritu en exclusiva (la persona muere y sólo revive el espíritu) o también al cuerpo (se trata de la resurrección de la carne, en virtud de la cual revive la persona entera).
- 3) Pervivencia (espiritual): se afirma una continuación en la vida después de la muerte, pero referida únicamente al espíritu o alma (que tomamos como conceptos equivalentes), y siempre de un modo bastante vago (en muchos casos no se aclara si dicha persistencia se debe a una victoria sobre la muerte –lo que remitiría a la idea de resurrección– o a la virtualidad intrínseca del espíritu –lo que entroncaría con la inmortalidad del alma–). La muerte, por así decirlo, queda relativizada, al circunscribirse al elemento corporal: el espíritu no muere, sino que pervive.
- 4) Escatología realizada: la esfera escatológica se anticipa en el *hic et nunc* de la vida presente. La experiencia presente de la plenitud del *ésjaton* eclipsa todo vestigio de futuridad.

Dado que algunos textos no son susceptibles de adscribirse unívocamente a las categorías que acabamos de reseñar, nuestra clasificación será puramente orientativa, y habrá de ser complementada con la discusión más detallada de cada texto que figura en el cuerpo del capítulo.

El criterio de clasificación interna dentro de cada grupo obedece, primero, a la consideración de la procedencia geográfica del texto (los palestinos y, con posterioridad, aquellos escritos que provienen del judaísmo de habla griega de la Diáspora), y, segundo, a la antigüedad de cada texto.

Como apéndices a esta clasificación hemos incluido, en la tesis doctoral, los siguientes apartados:

- 1) El estudio de algunos textos de la Septuaginta que, en su traducción del hebreo, parecen asimilar una fe en la vida futura.
- 2) Una aproximación general a los *Targumim*.
- 3) Una breve exposición de las principales interpretaciones de la escatología de Qumrán.

La razón que nos ha exhortado a preferir el criterio temático sobre uno estrictamente filológico reside en las limitaciones de apelar a la distinción entre libros escritos en lengua semítica y libros en lengua griega como categorización principal, pues no se haría justicia a la variedad de perspectivas presentes en cada uno de estos grupos. La clasificación filológica sugiere, casi de inmediato, que existió una división teológica férrea entre los escritos redactados en lengua semítica (los cuales se habrían inclinado por una comprensión de la vida futura en términos de resurrección) y los escritos redactados en lengua griega (los cuales habrían sentido la influencia de la concepción helena de la inmortalidad del alma). Sin embargo, la realidad se halla revestida de un mayor grado de complejidad. El impacto del helenismo lo acusaron ambos tipos de escritos. En ocasiones, textos en lengua griega se muestran más próximos al planteamiento que, *a priori*, cabría atribuir a los de lengua semítica (como es el caso de II Macabeos).

La lista de textos es la siguiente:

- 1) *Restauración colectiva*: Is 26,19; Testamento de Moisés; ¿Apocalipsis de Elías?
- 2) *Resurrección individual (espiritual o de la carne)*: Dn 12, 1-3; Dn 12, 13; I Henoc 25; I Henoc 51; I Henoc 91; Testamento de Simeón; Testamento de Benjamín; Testamento de Judá; Testamento de Abraham; Salmo de Salomón 3; Libro de las Antigüedades Bíblicas; II Baruc; IV Esdras; Apócrifo de Ezequiel; II Macabeos; Oráculos Sibílicos; Testamento de Job; Pseudo-Focílides; Varios pasajes de la Septuaginta en los que figura una relectura del texto hebreo; Varios *targumim*.
- 3) *Pervivencia (espiritual)*: Jubileos 23,31; I Henoc 1,8-9; I Henoc 22-23,4; I Henoc 58; I Henoc 103,3-7; I Henoc 104, 1-5; Testamento de Leví; Testamento de Dan; Testamento de Aser; Testamento de Abraham; Salmo de Salomón 13; Salmo de Salomón 14; Salmo de Salomón 15; II Henoc; José y Asenet; Libro de la Sabiduría; Filón de Alejandría; IV Macabeos.
- 4) *Escatología realizada*: ¿José y Asenet?; ¿Textos de Qumrán?

La sub-clasificación geográfica distingue entre los textos procedentes del judaísmo palestinese y los que se originaron en el judaísmo de habla griega de la Diáspora:

- 1) *Textos procedentes del judaísmo palestinese*: Is 26,19: resurrección colectiva de la nación; Dn 12, 1-3: resurrección individual de los justos; Dn 12,13:

resurrección individual; Jubileos 23,31: persistencia del espíritu del justo; I Henoc 1,8-9: pervivencia del justo después de la muerte; I Henoc 22,23-4: pervivencia para el justo que supere el juicio divino; I Henoc 25: el justo gozará de felicidad y plenitud después de la muerte; I Henoc 51: probablemente, resurrección universal; I Henoc 58: pervivencia gloriosa del justo; I Henoc 91: resurrección del justo; I Henoc 103, 3-7: pervivencia espiritual del justo (como recuerdo por parte de Dios); I Henoc 104, 1-5: persistencia espiritual del justo; Testamento de Simeón: resurrección del patriarca (probable yuxtaposición de planos individual y colectivo); Testamento de Benjamín: resurrección de los hijos de Jacob (¿resurrección universal?); Testamento de Leví: pervivencia de los santos por la intercesión de un mediador; Testamento de Judá: resurrección de los fieles del Señor con connotaciones de restauración colectiva de la nación; Testamento de Dan: restauración escatológica en un reino de los justos; Testamento de Aser: pervivencia espiritual del justo; Testamento de Moisés: resurrección colectiva de Israel (también como ascensión colectiva); Testamento de Abraham: resurrección de la carne e inmortalidad del alma; Salmo de Salomón 3: ¿resurrección del justo para la vida eterna?; Salmo de Salomón 13: inmortalidad del justo; Salmo de Salomón 14: pervivencia de los santos junto a Dios; Salmo de Salomón 15: pervivencia de los santos; Libro de las Antigüedades Bíblicas (Pseudo-Filón): resurrección asociada a una renovación de la creación; II Baruc: resurrección universal, forma del cuerpo según el carácter moral del individuo; IV Esdras: resurrección universal (cuerpo y espíritu); Apócrifo de Ezequiel: resurrección del cuerpo y del espíritu (visión unitaria).

2) *Textos del judaísmo de habla griega de la Diáspora*: diferencias entre el texto masorético y la traducción griega de la Septuaginta en determinados pasajes; II Macabeos: resurrección de los mártires. Énfasis en el elemento corporal. Resurrección como recreación; Libro de la Sabiduría: inmortalidad del alma como don divino; Filón de Alejandría: inmortalidad del alma; José y Asenet: inmortalidad del alma, escatología resurreccionista realizada; Testamento de Job: pervivencia del alma y resurrección corporal; IV Macabeos: inmortalidad del alma; Oráculos Sibilinos: resurrección universal (con elemento corporal) previa al juicio universal; II Henoc: juicio universal y pervivencia eterna del justo; Pseudo-Focílides: resurrección espiritual.

Índice de la Tesis

TABLA DE ABREVIATURAS	7-8
INTRODUCCIÓN	9-26
Estado de la cuestión	9-19
Objetivo del trabajo	20
Fuentes	21
Método	22-24
Esquema a seguir	25-26

CUERPO DEL TRABAJO

PRIMERA PARTE

AMBIENTACIÓN HISTÓRICA Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

Capítulo 1

AMBIENTE HISTÓRICO Y CULTURAL DE LA ÉPOCA PERSA	29-83
Sociedad, economía y cultura en Palestina bajo el helenismo	35-53
Historia política y religiosa del II Templo	55-67
Los <i>hasidim</i> y la efervescencia religiosa	69-83

Capítulo 2

LA RESURRECCIÓN Y LA RELIGIÓN DE ISRAEL	85-157
Hipótesis negativa: ruptura entre resurrección y tradición israelita	89-111
Hipótesis positiva: continuidad entre resurrección y tradición israelita	113-148
Hipótesis complexiva: novedad de la resurrección	149-157
Síntesis de la primera parte	159-167

SEGUNDA PARTE

TRASCENDENCIA DIVINA Y VIDA HUMANA

Capítulo 3

SUSTRATO PRE-APOCALÍPTICO SOBRE LA RESURRECCIÓN	173-200
La muerte en la literatura de Egipto, Mesopotamia y Canaán	173-190
El poder divino sobre la muerte en la Biblia	191-200

Capítulo 4

La historia según la apocalíptica	201-298
Ideas generales sobre la apocalíptica	201-220
La apocalíptica y el profetismo	221-226
El lenguaje apocalíptico y su dimensión socio-política	227-241
Periodización de la historia en la apocalíptica	242-257
La apocalíptica y el determinismo	258-278
La apocalíptica y su entorno cultural	279-298

TERCERA PARTE**CONSIDERACIONES SOBRE LOS TEXTOS**

Criterios de clasificación	301-315
----------------------------	---------

Capítulo 5

RESTAURACIÓN COLECTIVA Y RESURRECCIÓN INDIVIDUAL (ESPIRITUAL O DE LA CARNE)	317-437
Restauración colectiva	317-330
Resurrección individual (espiritual o de la carne)	331-437
Obras del judaísmo palestinese	331-421
Obras del judaísmo de habla griega de la Diáspora	423-437

Capítulo 6

PERVIVENCIA (ESPIRITUAL) Y ESCATOLOGÍA REALIZADA	439-496
Pervivencia (espiritual)	443-489
Escatología realizada	491-496
Apéndices	497-535
Textos de la Septuaginta	497-521
Los <i>Targumim</i>	523-526
Textos de Qumrán	527-535
Síntesis	537-542

Capítulo 7

RESURRECCIÓN Y CORPORALIDAD: LA TEOLOGÍA DE LA RESURRECCIÓN DE LA CARNE	543-560
--	---------

Capítulo 8

LA RESURRECCIÓN EN EL MARCO DE LA VISIÓN UNIVERSAL DE LA HISTORIA	561-607
CONCLUSIONES	609-617
BIBLIOGRAFÍA	619-649

Bibliografía de la Tesis

- ALBERTZ, R., *Historia de la Religión de Israel en Tiempos del Antiguo Testamento. Vol. II: desde el Exilio hasta la Época de los Macabeos*, Trotta, Madrid 1999 [1992].
- *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003 [2001].
- ALLISON, D. C., *Testament of Abraham*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 2003.
- ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DÍAZ, J. L., *Profetas. Comentario II*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1980.
- ARANDA PÉREZ, G., «El libro sagrado en la literatura apocalíptica», *Scripta Theologica*, vol. 35/2 (2003), 319-353.
- ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Literatura Judía Intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 2005 [1996].
- ARCHI, A., «The soul has to leave the land of the living», *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, vol. 7 (2007), No 2, 169-195.
- ASSMANN, J., *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, C.H. Beck, Munich 1990.
- *Tod und Jenseit im Alten Ägypten*, Beck, Munich 2001.
- AUSÍN, S., «Review of É. Puech's *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*», *Scripta Theologica*, 27 n. 3 (S-D 1995) 1007-1012.
- BAKHOS, C., «Review of J. D. Levenson's *Resurrection and the Restoration of Israel. The Ultimate Victory of the God of Life*», *Journal of the American Academy of Religion*, 75 n. 2 (Je 2007) 427.
- BAKKER, E. J.; DE JONG, I. J. F.; VAN WEES, H. (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Brill, Leiden-Boston 2002.
- BARRER, M., «Review of J. J. Collins' *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*», *Journal for the Study of the Old Testament*, n. 79 (Je 1998) 182-183.
- BARTHES, R., *Mythologies*, Hill and Wang, Nueva York 1972 [1957].
- BEDENBENDER, A., «The Enochich and the Zadokite Approach to the Heavenly World», *Henoch. Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity*, 1 (2008).
- BENOÎT, P.; MURPHY, R. (eds.), *Immortality and Resurrection*, Herder and Herder, Nueva York 1970.

- BERGER, P.; LUCKMANN, T., *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Doubleday and Company, Nueva York 1966.
- BEYERLE, S., *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik*, Brill, Leiden-Boston 2005.
- BLACK, M., «The account of the Essenes in Hippolytus and Josephus», en W.D. Davies, D. Daule (eds.), *The Background of the New Testament and its Eschatology*, University Press, Cambridge 1956.
- BLANTON, W., «Review of G.W.E. Nickelsburg's *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*», *Journal for the Study of the New Testament*, 30 n. 5 (2008) 23-24.
- BLENKINSOPP, J., *Judaism. The First Phase: The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 2009.
- BOSMAN, H. L.; GOUS, I. G. P.; SPANGENBERG, I. J. J. (eds.), *Plutocrats and Paupers: Wealth and Poverty in the Old Testament*, J.L. van Schaik, Pretoria 1991.
- BROOKE, G. J., «Review of S. Beyerle's *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik*», *Journal for the Study of the Old Testament*, 30 n. 5 (Je 2006) 160-161.
- BYNUM, C. W., *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia University Press, Nueva York 1995.
- BYRON, J., «Review of G. Vermes' *The Resurrection*», *Ashland Theological Journal*, 40 (2008) 98-100.
- CAVALLIN, H. C. C., *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*, Gleerup, Lund 1974.
- CHALMERS, R. S., *The Struggle of Yabweb and El for Hosea's Israel*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2008.
- CHARLES, R. H. (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, with introductions and critical and explanatory notes to the several books, Clarendon Press, Oxford 1913.
- CHARLESWORTH, J. H., *The Pseudepigrapha and Modern Research*, Scholars Press for the Society of Biblical Literature, Missoula 1976.
- (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. I Apocalyptic Literature and Testaments. Vol. II Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works, Darton, Longman and Todd, Londres 1985.
- (ed.), *Resurrection: the Origin and Future of a Biblical Doctrine*, T and T Clark, Nueva York 2006.
- CHEPEY, S., «Review of C.D. Elledge's *Life after Death in Early Judaism. The Evidence of Josephus*», *Expository Times*, 118 n. 6 (Mr 2007), 304.
- CHESNUTT, R. D., *From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995.
- CHRISTENSEN, D. L., *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy: Studies in the Oracles against the Nations*, Scholars Press for Harvard Theological Review, Missoula Mont. 1975.

- CLANTON Jr., D. W., «Review of G.W.E. Nickelsburg's *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*», *Journal of Hebrew Scriptures* 8 (2008).
- COHEN, S. J. D., «Josephus, Jeremiah, and Polybius», en *History and Theory*, vol. 21, no. 3 (oct. 1982), 366-381.
- *From the Maccabees to the Mishnah*, Westminster John Knox Press, Louisville KY 2006 [1987].
- COHN, N., *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, Yale University Press, New Haven y Londres 1993.
- COLLINS, A. Y., *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse*, The Westminster Press, Filadelfia 1984.
- «Review of *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*», *Journal of Biblical Literature*, vol. 103/3 (1984), 465-467.
- *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000.
- COLLINS, J. J., «Towards the Morphology of a Genre», *Semeia* 14 (1979) 1-20: 40-46.
- *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Crossroad Pub. Co., New York 1984.
- *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, Londres y Nueva York 1997.
- *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Westminster John Knox Press, Louisville KY 1997.
- (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. I «The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity», Continuum, Nueva York 1998.
- COLLINS, J. J.; STERLING, G.E. (eds.), *Hellenism in the Land of Israel*, University of Notre Dame, Notre Dame IN 2001.
- COLLINS, N. L., *The Library in Alexandria and the Bible in Greek*, Brill, Leiden-Boston 2000.
- COOGAN, M. D., *The Old Testament: A Historical and Literary Introduction to the Hebrew Scriptures*, Oxford University Press, Nueva York 2006.
- COOK, S. L., *Prophecy and Apocalypticism: the post-Exilic Social Setting*, Fortress Press, Filadelfia 1995.
- COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía. 3: de Ockham a Suárez*, Ariel, Barcelona 1994.
- CROUZEL, H., *Origène*, Lethielleux, París 1985.
- DE LA FUENTE ADANES, A., «La vida después de la muerte según las 'Antigüedades Bíblicas' del Pseudo-Filón», en Basevi, C.; Aranda, G.; Chapa, J. (eds.), *Biblia, Exégesis y Cultura. Estudios en Honor del Prof. D. José María Casciaro*, Eunsa, Pamplona 1994, 423-433.
- DE SILVA, D. A., *4 Maccabees: Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*, Brill, Leiden-Boston 2006.
- DE VAUX, R., *Les Institutions de l'Ancien Testament*, 2 vols., Éditions du Cerf, París 1958-1960.
- DE WILDE, A., *Das Buch Hiob*, Brill, Boston-Leiden 1981.

- DÍEZ MACHO, A., *La Resurrección de Jesucristo y la del Hombre en la Biblia*, Fe Católica, Madrid 1977.
- (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982.
- DROGE, A. J., *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, HarperSanFrancisco, San Francisco 1992.
- DOYLE, B., *The Apocalypse of Isaiah Metaphorically Speaking: A Study of the Use, Function, and Significance of Metaphors in Isaiah 24-27*, Leuven University Press, Sterling VA 2000.
- ECKSTEIN, A. M., «Josephus and Polybius: a Reconsideration», en *Classical Antiquity*, vol. 9, no. 2 (oct. 1990), 175-208.
- EDDY, S. K., *The King is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334-41 B.C.*, University of Nebraska Press, Lincoln 1961.
- ELIADE, M., *El Mito del Eterno Retorno*, Alianza, Madrid 1998 [1949].
- ELIAS, N., *The Civilizing Process*, vol.I. *The History of Manners*, Oxford: Blackwell, 1969 [1939].
- ELKAISY-FRIEMUTH, M.; DILLON, D. M. (eds.), *The Afterlife of the Platonic Soul: Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, Brill, Leiden-Boston 2009.
- ELLEDGE, C. D., *Life after Death in Early Judaism. The Evidence of Josephus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006.
- ENDSJO, D. O., «Immortal Bodies before Christ: Bodily Continuity in Ancient Greece and 1 Corinthians», *Journal for the Study of the New Testament* (2008) 30, 417-436.
- ERSKINE, A. (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*, Blackwell, Oxford 2003.
- FINK, U. B., *Joseph und Aseneth: Revision des griechischen Textes und Edition der zweiten lateinischen Übersetzung*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 2008.
- FITZMYER, J. A., *The Impact of the Dead Sea Scrolls*, Paulist Press, Nueva York 2009.
- FRANKFURTER, D., *Elijah in Upper Egypt: the Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- FREUD, S., *El Porvenir de una Ilusión*, Alianza, Madrid 1983 [1927].
- FRIED, L. S., «Cyrus the Messiah? The historical background to Isaiah 45:1», *Harvard Theological Review*, vol. 95, No. 4 (Oct., 2002), 373-393.
- FRINGS, M. S., «Protagoras re-discovered: Heidegger's explication of Protagoras' fragment», en *Journal of Value Inquiry* 8 (2) (1974) 112-123.
- GARCÍA LÓPEZ, F., *El Pentateuco: Introducción a la Lectura de los Cinco Primeros Libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2003.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., «Review of É. Puech's *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*», *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 25 n. 1 (Je 1994) 114-118.
- «The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel in the Dead Sea Scrolls», en F. García Martínez, M. Vervenne (eds), *Interpreting Translations*, Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust, Leuven University Press, Lovaina-París-Dudley MA, 2005.

- GARD, D. H., «The concept of the future life according to the Greek translation of the Book of Job», *Journal of Biblical Literature* 73 (1959), 137-143.
- GIGNILLIAT, M., «Review of J. D. Levenson's *Resurrection and the Restoration of Israel*», *Horizons in Biblical Theology*, 30 n. 1 (2008) 83-84.
- GNUSE, R., «Review of J. D. Levenson's *Resurrection and the Restoration of Israel*», *Catholic Biblical Quarterly*, 69 n. 2 (Ap 2007) 334-335.
- GOERING, G. S., *Wisdom's Root Revealed: Ben Sira and the Election of Israel*, Brill, Leiden-Boston 2009.
- GONDER, P., «Review of C. D. Elledge's *Life after Death in Early Judaism. The Evidence of Josephus*», *Journal for the Study of the New Testament*, 29 n. 5 (2007) 126.
- GOWAN, D., «The Fall and Redemption of the Material World», *Horizons in Biblical Theology* 7 (1985), 83-103.
- GRABBE, L. L.; HAAK, R. D. (eds.), *Knowing the End from the Beginning: the Prophetic, the Apocalyptic and their Relationship*, T&T Clark International, Londres y Nueva York 2003.
- GREEN, P., *Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age*, University of California Press, Berkeley 1993.
- GRÉLOT, P., *De la Mort à la Vie Éternelle: Études de Théologie Biblique*, Éditions du Cerf, París 1971.
- *Documents araméens d'Égypte*, Éditions du Cerf, París 1972.
- GRESHAKE, G., *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Ludgerus-Verlag Hubert Wingen, Essen 1969.
- GRESHAKE, G.; KREMER, J., *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986.
- GURTNER, D. M., *Second Baruch: a Critical Edition of the Syriac Text: with Greek and Latin Fragments, English Translation, Introduction, and Concordances*, T and T Clark, Nueva York 2009.
- GUTIÉRREZ, G., *Teología de la Liberación. Perspectivas*, CEP, Lima 1971.
- HAGEDORN, A. C., «Review of J.D. Levenson's *Resurrection and the Restoration of Israel*», *Journal for the Study of the Old Testament*, 32 n. 5 (Je 2008) 170-171.
- HAHNE, H. A., *The Corruption and Redemption of Creation. Nature in Romans 8.19-22 and Jewish Apocalyptic Literature*, T&T International, Londres y Nueva York 2006 [1997].
- HAMILTON, A., *The Apocryphal Apocalypse: the Reception of the Second Book of Ezra (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment*, Clarendon Press, Oxford 1999.
- HAMORI, E. J., *When Gods Were Men: the Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 2008.
- HAN, J. H., *Daniel's Spiel: Apocalyptic Literacy in the Book of Daniel*, University Press of America, Lanham MD 2008.
- HANSON, P. D., «Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in I Henoc 6-11», *Journal of Biblical Literature* 96 (1977), 195-233.
- *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Eschatology*, Fortress Press, Filadelfia 1979.

- HARRINGTON, D. J., «Review of J. J. Collins' *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*», *Theological Studies*, 59 n. 1 (Mr 1998) 176-177.
- HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*, Alianza, Madrid 2005 [1817].
- *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid 1997 [1837].
- HENGEL, M., *Judaism and Hellenism*, Fortress Press, Filadelfia 1974 [1969].
- HENZE, M., «Review of S. Beyerle's *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik*», *Catholic Biblical Quarterly*, 69 n. 2 (Ap 2007) 348-349.
- HOGAN, K. M., *Theologies in Conflict in 4 Ezra: Wisdom, Debate, and Apocalyptic Solution*, Brill, Leiden-Boston 2008.
- HOGETERP, A. L. A., «Resurrection and Biblical Tradition: Pseudo-Ezekiel Reconsidered», *Biblica* (2008), vol. 89, 59-69.
- HORSLEY, R. A., *Revolt of the Scribes: Resistance and Apocalyptic Origins*, Fortress Press, Minneapolis 2010.
- HULTGARD, A., *L'Eschatologie des Testaments des Douze Patriarches*, vol. I: «Interprétation des textes», Uppsala [Universitet], Estocolmo 1977.
- JACOBSON, A., *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Brill, Leiden-Boston 1996.
- JASPERS, K.; BULTMANN, R., *Myth and Christianity: An Inquiry into the Possibility of Religion without Myth*, Noonday Press, Nueva York 1958 [1954].
- JOISTEN-PRUSCHKE, A., *Das Religiöse Leben der Juden von Elephantine in der Achämenidenzeit*, Harrassowitz, Wiesbaden 2008.
- KAISER, W. C., *The Majesty of God in the Old Testament*, Baker Academy, Grand Rapids MI 2007.
- KAMINSKY, J.; STEWART, A., «God of All the World: Universalism and Developing Monotheism in Isaiah 40-66», *Harvard Theological Review* 99, 2 (2006).
- KANT, I., *Crítica de la Razón Práctica*, Alianza, Madrid 2007 [1788].
- KÄSEMANN, E., «The Beginnings of Christian Theology», in R.W. Funk (ed.), *Apocalypticism*, Herder and Herder, Nueva York 1969.
- KELLERMAN, U., «Überwindung und Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und reden dem Auferstehungsglauben», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 (1976).
- *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1979.
- KIM, H. C., *Psalms of Solomon: a New Translation and Introduction*, Hermit Kingdom Press, Highland Park NJ 2008.
- KING, K., *What is Gnosticism*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA 2003.
- KITTEL, R. (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1990.
- KITTEL, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1999.

- KNIBB, M.A.; Van der Horst, P.W. (eds.), *Studies on the Testament of Job*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- KOCH, K., *Ratlos vor der Apokalypik*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1970.
- «Sabbathstruktur der Geschichte. Die sogenannte Zehn-Wochen-Apokalypse (1 Hen 93,1-10; 91,1-17) und das Ringen um die alttestamentlichen Chronologien im späten Israelitentum», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 95 (1983), 403-430.
- KOLARCIK, M., *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6: A Study of Literary Structure and Interpretation*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1991.
- KÖNIG, F., *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Herder, Viena 1964.
- KOZIEL, B. E., *Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesus und der frühen Christen? Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denklinie*, Lang, Frankfurt am Main 2007.
- KRAUS, Th. J., «Review of S. Beyerle's *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalypik*», *Expository Times*, 117 n. 9 (Je 2006) 39.
- KVANVIG, H. S., *The Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1988.
- LEIPOLDT, J., *Der Tod bei Griechen und Juden*, G. Wigand, Leipzig 1942.
- LENZI, A. C., «Review of J.D. Levenson's *Resurrection and the Restoration of Israel*», *Journal of Hebrew Scriptures*, 8 (2008).
- LEVENSON, J. D., *Resurrection and the Restoration of Israel*, Yale University Press, New Haven y Londres 2006.
- LIDONNICI, L.; LIEBER, A. (eds.), *Heavenly Tablets. Interpretation, Identity, and Tradition in Ancient Judaism*, Brill, Leiden-Boston 2007.
- MADIGAN, K.; LEVENSON, J. D., *Resurrection: The Power of God for Christians and Jews*, Yale University Press, New Haven y Londres 2008.
- MAGEN, Y.; PELEG, Y., «The Qumran Excavations: 1993-2004. Preliminary Report», Israel Antiquities Council 2007.
- MAIER, J., «Review of É. Puech's *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*», *Biblische Zeitschrift*, ns 41 n. 2 (1997) 308-311.
- MAINVILLE, O.; MARGUEROT, D. (eds.), *L'Après-mort dans le Monde Ancien et le Nouveau Testament*, Médiaspaul, Montreal 2001.
- MCGLYNN, M., *Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom*, Mohr Siebeck, Tübinga 2001.
- MCKAY, H. A., «Review of J.J. Collins' *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*», *Expository Times*, 109 n. 5 (F 1998) 151.
- MEYER, E., *Ursprung und Anfänge des Christentums*, J.G. Cotta, Stuttgart-Berlin, 1921-1923.
- MILIK, J.-T.; BLACK, M., *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave*, Clarendon Press, Oxford 1976.

- MILLAR, W. R., *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic*, Scholars Press for the Harvard Semitic Museum, Cambridge MA 1976.
- MILLER, P. D., *The Religion of Ancient Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville KY 2000.
- MILLER, R. J., «Review of G. Vermes' *The Resurrection*», *Catholic Biblical Quarterly*, 70 n. 4 (O 2008) 848-849.
- MOL, J., *Collective and Individual Responsibility: A Description of Corporate Personality in Ezekiel 18 and 20*, Brill, Leiden-Boston 2009.
- MOWINCKEL, S., *He that Cometh*, Blackwell, Oxford 1959 [1954].
- MÜLLER, K., *Studien zur Frühjüdischen Apokalyptik*, Verlag Katholisches Bibelwerk GMBH, Stuttgart 1991.
- MUÑOZ LEÓN, D., «El rostro nuevo del Pentateuco en el Tárgum. Reflejos en el Nuevo Testamento», *Studium Biblicum Franciscanum, Liber Annuus* 49 (1999), 299-328.
- MURPHY, R., *Collingwood and the Crisis of Western Civilisation: Art, Metaphysics and Dialectic*, Imprint Academic, Exeter 2008.
- NEWSOME, J. D., *By the Waters of Babylon: An Introduction to the History and Theology of the Exile*, John Knox Press, Atlanta 1979.
- NICACCI, A., «La foi eschatologique d'Israel à la lumière de quelques conceptions égyptiennes», *Studii Biblici Franciscani Liber Annus (SBFLA)* 33 (1983) 7-14.
- NICKELSBURG, G. W. E., «Review of H.C.C. Cavallin's *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*», *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 6 n. 1 (Je 1975) 100-102.
- *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, Fortress Press, Filadelfia 1981.
- *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, Harvard University Press, Cambridge MA 2006 [1967].
- NIEBUHR, K. W., «Review of C.D. Elledge's *Life after Death in Early Judaism. The Evidence of Josephus*», *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 38 n. 3 (2007) 379-383.
- NISKANEN, P., *The Human and the Divine in History. Herodotus and the Book of Daniel*, T&T Clark International, Londres y Nueva York 2004.
- NÖTSCHER, F., *Altorientalischer und alttestamentliches Auferstehungsglauben*, C.J. Becker, Würzburg 1926.
- OEGEMA, G. S., «Review of S. Beyerle's *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik*», *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 37 n. 3 (2006) 414-416.
- ORCHARD, B.; SUTCLIFFE, E. F.; FULLER, R. C.; RUSSELL, R. (eds.) *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura*, Herder, Barcelona 1956.
- OTTO, R., *Lo Santo*, Alianza, Madrid 2007 [1917].
- PANNENBERG, W., *Teología y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1974 [1971].
- *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976 [1967].
- *Systematic Theology*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan 1998 [1988-1993].

- PANNENBERG, W.; RENDTORFF, R.; WILCKENS, O.; RENDFORFF, T., *La Revelación como Historia*, Sígueme, Salamanca 1977 [1965].
- PASSARO, A.; BELLIA, G. (eds.), *The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 2008.
- PAUL, S. M., «Heavenly Tablets and the Book of Life», *Journal of Ancient Near Eastern Studies* (1973) (5).
- PRIMAVESI, A., *From Apocalypse to Genesis. Ecology, Feminism and Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1991.
- PUECH, É., *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, J. Gabalda et compagnie, París 1993.
- RAHLFS, A., *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.
- RAJAK, T. et al. (eds.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, University of California Press, Berkeley 2007.
- RAPHAEL, S. P., *Jewish Views of the Afterlife*, J. Aronson, North Vale N.J. 1994.
- REALE, G.; ANTISERI, D., *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*. Vol. I Antigüedad y Edad Media, Herder, Barcelona 1995 [1985].
- REED, A. Y., *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: the Reception of Enochic Literature*, Cambridge University Press, Nueva York 2005.
- REESE, J. M., *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences*, Biblical Institute Press, Roma 1970.
- REINHOLD, G. G. G. (ed.), *Die Zahl Sieben im Alten Orient: Studien zur Zahlensymbolik in der Bibel und ihrer altorientalischen Umwelt*, Peter Lang, Frankfurt am Main-New York 2008.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., *Targum y Resurrección*, Facultad de Teología de Granada, Granada 1978.
- ROSENSTIEHL, J. M., *L'Apocalypse d'Élie: Introduction, Traduction et Notes*, P. Geuthner, París 1972.
- ROWLAND, Ch., *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, Crossroad, New York 1982.
- RUSSELL, D. M., *The New Heavens and the New Herat. Hope for the Creation in Jewish Apocalyptic and the New Testament*, Visionary Press, Filadelfia 1996.
- RUSSELL, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic. 200 BC-AD 100*, Westminster John Knox Press, Filadelfia 1964.
- *Divine Disclosure. An Introduction to Jewish Apocalyptic*, SCM Press, Londres 1992.
- *Prophecy and the Apocalyptic Dream. Protest and Promise*, Hendrickson Publishers, Peabody MA 1994.
- SACCHI, P., *L'Apocalittica Judaica e la sua Storia*, Paideia, Brescia 1990.
- «Review of É. Puech's *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*», *Biblica*, 76 n. 3 (1995) 439-442.
- *Historia del Judaísmo en la Época del II Templo*, Trotta, Madrid 2004 [1994].

- «The Book of the Watchers as an Apocalyptic and Apocryphal Text», *Henoc. Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity*, 1 (2008).
- SANDERS, E. P. (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. II «Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period», SCM Press, Londres 1981.
- SANTOSO, A., *Die Apokalyptik als jüdische Denkbewegung. Eine literarkritische Untersuchung zum Buch Daniel*, Tectum, Marburg 2007.
- SCHAPER, J., *Eschatology in the Greek Psalter*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga 1995.
- SCHILLEBEECKX, E., *Gott – Zukunft des Menschen*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mägnancia 1969.
- SCHNEIDER, G., «Review of H.C.C. Cavallin's *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*», *Biblische Zeitschrift*, ns 22 n. 1 (1978) 136-137.
- SCHOLEM, G., *Jewish Gnosticism, Mercaba Mysticism and Talmudic Tradition*, Jewish Theological Seminary of America, Nueva York 1965.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, E., *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, The Crossroad Publishing Company, Nueva York 1989 [1983].
- SCHUTTE, P. J. W., «Review of G.W.E. Nickelsburg's *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*», *Hervormde theologiese studies*, 64 n. 2 (Je 2008) 1075-1089.
- SCHWARTZ, D. R., *2 Maccabees*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 2008.
- SCHWEITZER, A., *Reich Gottes und Christentum*, J.C.B. Mohr, Tübinga 1967.
- SEGAL, M., *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology, and Theology*, Brill, Leiden-Boston 2007.
- SEGAL, R. A. (ed.), *Structuralism in Myth: Lévi-Strauss, Barthes, Dumézil, and Propp*, Garland Pub, Nueva York 1996.
- SETZER, C., *Resurrection of the Body in early Judaism and early Christianity: Doctrine, Community, and Self-Definition*, Brill, Leiden-Boston 2004.
- SEVENSTER, J. N., «Review of H.C.C. Cavallin's *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*», *Nederlands theologisch tijdschrift*, 29 n. 2 (Ap 1975) 180-182.
- SICRE, J. L., *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2000 [1992].
- SMITH, M. S.; BLOCH-SMITH, E., «Review of K. Spronk's *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*», *Journal of the American Oriental Society*, 108 n. 2 (Ap-Je 1988) 277-284.
- SOBRINO, J., *Jesus the Liberator. A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*, Maryknoll, Nueva York 1993.
- SPRONK, K., *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Butzon und Becker, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1986.
- STEMBERGER, G., *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v. Cr.-100 n. Chr.)*, Biblical Institute Press, Rome 1972.

- STENDAHL, K. (ed.), *Immortality and Resurrection*, The Macmillan Company, Nueva York 1965.
- STONE, M. E.; WRIGHT, B. G.; SATRAN, D. (eds.), *The Apocryphal Ezekiel*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2000.
- STUCKENBRUCK, L. T., *1 Enoch 91-108*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 2007.
- SYSLING, H., *Tehiyyat Ha-Metim. The Resurrection of the Dead in the Palestinian Targums of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga 1996.
- TAUBES, J., *La Teología Política de Pablo*, Trotta, Madrid 2007.
- TIEMEYER, L.-S., «Review of J.D. Levenson's *Resurrection and the Restoration of Israel*», *Expository Times*, 118 n. 8 (My 2007) 408-409.
- TOMASINO, A. J., «Oracles of insurrection: the prophetic catalyst of the great revolt», in *Journal of Jewish Studies*, LIX, No. 1 (2008), 86-111.
- TOURNAY, R., «Relectures bibliques concernant la vie future et l'angéologie», *Revue Biblique* 69 (1962), 489-495.
- VAN DER HORST, P. W., «Review of C.D. Elledge's *Life after Death in Early Judaism. The Evidence of Josephus*», *Nederlands theologisch tijdschrift*, 62 n. 1 (F 2008), 73-74.
- VANDERKAM, J. C., *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Catholic Biblical Association of America, Washington D.C. 1984.
- «Review of É. Puech's *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*», *Journal of Biblical Literature*, 114 n. 2 (Sum 1995) 320-322.
- *The Book of Jubilees*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001.
- VERMES, G., *The Resurrection*, Doubleday, New York 2008.
- VON RAD, G., *Theologie des Alten Testaments*, C. Kaiser, Munich 1965 [1957].
- WARNE, G. J., *Hebrew Perspectives on the Human Person in the Hellenistic Era: Philo and Paul*, E. Mellen Biblical Press, Lewiston NY 1995.
- WEBER, M., *Ancient Judaism*, Free Press, Glencoe Ill 1952.
- WEISS, K., «Review of H.C.C. Cavallin's *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*», *Theologische Literaturzeitung*, 100 n. 12 (D 1975) 907-908.
- WHITLEY, J. B., «Review of G.W.E. Nickelsburg's *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*», *Horizons in Biblical Theology* 30 (2008) 89-90.
- WILLIAMS, R., *Culture and Society*, Catto and Windus, Londres 1958.
- WILSON, T., *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 2005.
- WOSCHITZ, K. M., *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche*, LIT Verlag, Viena 2005.
- WRIGHT, N. T., *La Resurrección del Hijo de Dios*, Verbo Divino, Estella 2008 [2003].
- WRIGHT, R. B., *The Psalms of Solomon. A Critical Edition of the Greek Text*, T and T Clark, Nueva York 2007.

RESURRECCIÓN INDIVIDUAL (ESPIRITUAL O DE LA CARNE)

1. OBRAS DEL JUDAÍSMO PALESTINENSE

Libro de Daniel

• Dn 12, 1-3

«En aquel tiempo se levantará Miguel, el gran príncipe que está al frente de los hijos de tu pueblo; será tiempo de angustia, como no lo ha habido desde que existe nación alguna hasta aquel tiempo. Y en aquel tiempo será salvado tu pueblo: todos los que se encuentran inscritos en el libro¹. Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán: unos para vida eterna, otros para vergüenza, para ignominia eterna². Los sabios brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a muchos la justicia, como las estrellas, por toda la eternidad³».

Este texto del duodécimo capítulo del Libro de Daniel constituye la mención más importante (y probablemente la más antigua)³ de la resurrección de los muertos en el Antiguo Testamento.

Si Is 26,19 podía aún suscitar dudas razonables sobre la literalidad de la referencia a la resurrección del individuo (y no sólo a la resurrección en sentido colectivo), los versículos que ahora comentamos han sido considerados, de modo prácticamente unánime, como una alusión explícita a la doctrina de la resurrección en la religión judía: «su resurrección todavía no es universal, pero es personal y diferenciada (...). También es aportación del autor la distinción de un grupo privilegiado entre los salvados: no son guerreros (Macabeos y secuaces), ni siquiera mártires (Eleazar y otros), sino un grupo de maestros que

predican con éxito la conversión»⁴. Se postula una superación absoluta de la muerte, la cual no se asociará ya a la dinámica de los ciclos naturales, como en el baalismo, sino a una súbita ruptura de la historia, en el marco de una perspectiva lineal y universal. Se abandona el esquema cosmocéntrico imperante en muchas religiones circundantes del Próximo Oriente para inaugurar uno de cariz «escatocéntrico» y, por ende, histórico⁵.

Los autores parecen estar de acuerdo en que la fecha de composición de este texto debe situarse, para el hebreo, en el 165/164 a.C., y para el griego en torno al 140 a.C.⁶ Habría sido escrito, por tanto, en plena crisis del judaísmo.

Con el objetivo de comprender el significado teológico de la resurrección a la que se refiere Dn 12, analizaremos una serie de motivos que aparecen en el texto, en particular la inscripción en el libro de la vida, el papel de los *maskilim* y la referencia al brillo de las estrellas.

Como observación previa, puede advertirse que el capítulo 12 de Daniel guarda un estrecho paralelismo con la teología de la restauración de Israel, alumbrada en época de la cautividad en Babilonia. Así, en Jr 30,7 también se contiene la noción de «tiempo de angustia» (עַתָּת צָרָה): «¡ay! ¡Qué tremendo ese día! No habrá como él. Tiempo de angustia para Jacob, pero de él será liberado».

En efecto, el sintagma עַתָּת צָרָה figura tanto en Daniel como en Jeremías. Alude a un tiempo transido de angustia, el cual resultará decisivo para el desenlace escatológico. En la teología de Jeremías, el destino en juego se vinculaba, sustancialmente, al futuro del pueblo y a su restauración, pero que en Daniel adopta una perspectiva más individualista. En Daniel, por otra parte, el juicio de Dios no se dirige exclusivamente contra los enemigos de Israel, esto es, contra quienes le han causado una honda tribulación e incluso han provocado que pereciera como reino, sino que afecta también a los propios israelitas. Nickelsburg llega a identificar a aquéllos que serán objeto de oprobio eterno con los judíos helenizados de la época de Antíoco IV, que no han permanecido fieles a las tradiciones de sus padres⁷.

Un aspecto sumamente interesante de Dn 12 estriba en la vinculación que establece entre el momento de angustia, de crucial importancia para el futuro escatológico de Israel y de cada individuo, y la inscripción en el *libro*: «En aquel tiempo se salvará tu pueblo: todos aquéllos que se encuentren inscritos en el libro». ¿A qué se refiere el «libro» mencionado por Daniel? Probablemente remita a una especie de registro de cuantos superarán el juicio divino y

disfrutarán de la vida en la nueva Jerusalén, y quizás tenga raigambre en la literatura profética de la Biblia hebrea, según sugieren textos como los siguientes:

«Aquel día, habrá un brote del Señor de hermosura y de gloria, y los frutos de la tierra serán honor y orgullo para los supervivientes de Israel. Y sucederá que quien quede en Sión y permanezca en Jerusalén –todo inscrito entre los vivos en Jerusalén– será llamado santo cuando el Señor haya lavado la inmundicia de las hijas de Sión, y haya limpiado la sangre de en medio de Jerusalén con espíritu de justicia y espíritu abrasador. Y creará el Señor sobre todo lugar del monte Sión y sobre toda su asamblea una nube para el día, y humo y resplandor de fuego llameante para la noche. Habrá un toldo sobre toda la gloria, y una tienda proporcionará sombra durante el día contra el calor, y abrigo y cobijo contra la tormenta y la lluvia» (Is 4, 2-6).

La expresión «todo inscrito entre los vivos de Jerusalén»⁸ es análoga a la que emplea Mal 3,16-18:

«Pero los temerosos del Señor hablan entre sí de otra manera, y el Señor les atiende y les escucha. En su presencia se escribe un libro de memorias en favor de los que temen al Señor y honran su Nombre. Serán mi propiedad –dice el Señor de los ejércitos– el día que Yo actúe. Me apiadaré de ellos como se apiada un hombre de su hijo que le sirve. Entonces volveréis a distinguir entre el justo y el impío, entre el que sirve a Dios y el que no le sirve».

La frase que nos interesa es «se escribe un libro de memorias en favor de los que temen al Señor y honran su Nombre»⁹. Una idea similar aparece en Sal 69, 28-29: «añade iniquidad a su propia iniquidad, y no les justifiques. Que sean borrados del libro de los vivos y no sean inscritos entre los justos»¹⁰. El «libro de los vivos», en síntesis, se asemeja al registro de los temerosos de Dios: un listado de aquéllos que pervivirán por haber profesado fidelidad a los mandatos del Señor. Sólo los justos serán incluidos en ese libro. Para Daniel, sólo quienes figuren expresamente en él lograrán devenir en partícipes de la salvación.

Existe una analogía de gran relevancia entre la alusión de Dn 12 al libro de la vida y un texto de los manuscritos del Mar Muerto que contiene un concepto similar. Así, en 4QDib Ham se habla del *spr hyym* «el libro de la vida»¹¹, similar a la referencia a *spr* en Dn 12,1, lo que induce a pensar, según Nickelsburg, que ambos textos remiten a una misma tradición, la cual, como hemos

visto, se halla también presente en determinados textos proféticos. Podemos afirmar que la imagería del «libro» proporciona una iconografía jurídica (el registro de quien ha sido juzgado favorablemente) para la representación del contexto decididamente escatológico en el que se desarrolla el pasaje de Daniel. De hecho, en Daniel la resurrección constituye una antesala del juicio: «la resurrección está al servicio del juicio»¹², sentencia Nickelsburg.

La afirmación de la resurrección como antesala de un juicio¹³ que llevará a la vida o a la muerte, el cual, en su sentido pleno, culmina la restauración de Israel, al incorporar el elemento individual (la resurrección personal) al colectivo, viene seguida en Daniel por la referencia al destino de los «doctos», de los *maskilim* que habrán de gozar del brillo inmortal de los astros. Los «doctos» se asemejan a una casta de sabios investida de la responsabilidad de diseminar la luz del entendimiento a cuantos les rodean. Encarnarían, así, una especie de elite cuasi-gnóstica consciente de que, a través de su pródica mediación, se revela a la humanidad un gran misterio. J.A. Han especula con la posibilidad de que fuesen escribas o altos funcionarios¹⁴. Los *maskilim* han enseñado la justicia a muchos: son maestros de justicia aunque, lógicamente, esta denominación no tenga por qué coincidir con la significación precisa atribuida al «Maestro de Justicia» de los manuscritos de Qumrán, al menos tal y como la describe el Documento de Damasco.

Los *maskilim* participarán del fulgor de las estrellas, de la vida en plenitud, por haber difundido la justicia: «Los doctos brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a muchos la justicia, como las estrellas, por toda la eternidad». Los *maskilim* se identifican, en lo esencial, con los justos, y el contexto de reivindicación del justo de Dn 12 parece señalar, como apunta Nickelsburg, que los *maskilim* son también los justos que han sufrido inmerecidamente, y cuyo sufrimiento tan abnegado sonoramente clama por una recompensa divina.

La alusión a los *maskilim* de Dn 12,3 remitiría, de esta manera, a la figura del Siervo de Yahvé del Deutero-Isaías¹⁵. Una coincidencia nítida se aprecia en la utilización del término מַשְׁכִּיל, «triunfará», en Is 52, 13, de la misma raíz que מִשְׁכָּלָיו: «mirad: mi siervo triunfará, será ensalzado, enaltecido y encumbrado».

De todas formas, resulta conveniente preguntarse si esta asociación es legítima, porque en el Deutero-Isaías la figura del Siervo es singular, mientras que en Daniel los *maskilim* se erigen en grupo social. Para Nickelsburg, la clave hermenéutica para comprender este cambio reside en el desarrollo de

la propia teología de Isaías, y en especial en el tránsito del Deutero-Isaías al Trito-Isaías, el cual habla de «mis siervos, mis elegidos»¹⁶.

Por otra parte, esta «pluralización» del concepto de siervo entroncaría con una dinámica más general, tendente a la universalización, que acontece en la teología del Trito-Isaías¹⁷. Este «desplazamiento» del acento teológico habría preparado el fértil terreno para que, en tiempos de Antíoco IV, el grupo de los *maskilim* atribuyese a sus miembros (y, en particular, a sus maestros) las características exhibidas por el Siervo del Deutero-Isaías. De hecho, existe una notable coincidencia terminológica entre Dn 12,2 e Is 66,24 en lo que concierne al término דְּרָאִין: «y saldrán a ver los cadáveres de los hombres que se rebelaron contra Mí, pues su gusano no morirá, ni su fuego se extinguirá. Y serán abominación para toda carne». La alusión al oprobio o a la «abominación para toda la carne» (דְּרָאִין לְכָל בָּשָׂר) muestra una evocadora identidad léxica entre el Trito-Isaías y Daniel, la cual refuerza la posibilidad de que este último haya bebido de las fuentes del universalismo trito-isaiano¹⁸.

Sin embargo, Spronk piensa que los *maskilim* no hacen referencia a ningún grupo en particular, porque la expresión «muchos de...» de Dn 12,2, constituye una indicación demasiado vaga al conjunto de los que se hallarán presentes en el juicio escatológico que acaecerá al final de los tiempos (cfr. Dn 11,33.34.39.44). Así, en Dn 11,33 leemos que «los sabios del pueblo instruirán a muchos». Spronk concluye que «no hay ningún motivo para asumir que el autor tenía en mente un grupo en particular»¹⁹.

En lo que respecta a la temática del ascenso astral²⁰ de Dn 12,3, Spronk opta por una interpretación literal, sustentada en un hipotético influjo cananeo. Así, y frente a explicación simbólica (el ascenso astral simbolizaría, ya en la propia Biblia, la persistencia, según autores como P. Grelot²¹ o U. Kellerman²²), Spronk sugiere que determinados documentos procedentes de la cultura cananea²³, de acuerdo con los cuales los espíritus deificados de los muertos que resucitan con Baal podían ser llamados «estrellas», brindarían el trasfondo para entender el significado del motivo de la ascensión astral en Daniel. Tampoco ha de olvidarse, continúa Spronk, que otros textos bíblicos como Is 14,13 o Job 38,7 hacen referencia al ascenso a las estrellas. Así, en Is 14,13 se nos dice: «tú, que decías en tu corazón: 'Subiré a los cielos, por encima de las estrellas de Dios alzaré mi trono y me sentaré en el monte de la reunión, en los confines del septentrión'», y en Job 38, 7 leemos: «cuando cantaban a una las estrellas matutinas y aclamaban todos los ángeles de Dios».

En cualquier caso, parece innegable que la temática del ascenso a las estrellas, cuyo resultado es la inmortalidad de quienes experimentan tan prodigioso fenómeno, adquirió gran relevancia en la cultura clásica, por lo que el influjo podría ser de procedencia helena. Se encuentra, de hecho, en Platón, y autores como Cicerón, Séneca, Porfirio, Proclo y Macrobio se lo atribuyen a los pitagóricos, aunque fue objeto, ya desde antiguo, de cierta satirización, como se aprecia en el caso de Aristófanes²⁴.

La expresión «*las estrellas matutinas*» de Job, כִּיכְבֵּי בֹקֶר, guarda una estrecha relación con un motivo parejo presente en la cultura cananea. Con todo, la fecha de redacción de Job, muy posterior a la época de apogeo de esta civilización, disuade de considerar esta referencia como el fruto de un préstamo explícito, por lo que la conclusión de Spronk, «el repentino surgimiento de esta concepción de la vida beatífica puede ser explicado ahora como un revivir tradiciones antiguas que eran parte de la religión popular de Israel»²⁵, se antoja a todas luces precipitada. No explicaría por qué la indiferencia, o incluso de un rechazo frontal, hacia la religiosidad cananea y su concepción del más allá y de los espíritus deificados de los muertos cedió el testigo a una aceptación tan patente varios siglos más tarde. Tampoco queda claro que en Daniel se hable de un ascenso astral *stricto sensu*: La alusión a las estrellas parece más bien un símbolo de la relevancia que habrían de asumir los *maskilim*, pero no se menciona, explícitamente, un proceso metamórfico que los convierta en astros del firmamento. Por tanto, toda conclusión sobre el influjo de las creencias canneas deberá tomarse con suma precaución.

Una vez examinados los motivos literarios fundamentales que resplandecen en Dn 12,1-3, es preciso examinar el significado más profundo que manifiesta la idea de resurrección en este pasaje bíblico.

La temática del *despertarse* procede, al igual que la del libro en el que están inscritos los nombres de cuantos pervivirán como dulce premio por su fidelidad al Señor, de la literatura judía anterior a Daniel. Sin embargo, las menciones previas tienen siempre como trasfondo la restauración de Israel, no la resurrección del individuo. De hecho, muchos autores contemplan en Is 26,19²⁶ la afirmación de la restauración colectiva, tal y como hemos tenido ocasión de comprobar. Para los investigadores que proponen una hermenéutica rupturista entre las creencias clásicas de Israel sobre la muerte y Daniel, el pasaje de 12,2 representaría el punto crítico, la inflexión auténtica entre la mentalidad colectivista del judaísmo tradicional y la orientación antropológico-individualista de la escatología apocalíptica.

Este tránsito habría sido motivado, a juicio de Nickelsburg, por «una necesidad religiosa en la comunidad hasídica en la que surgió el libro de Daniel»²⁷, dado el contexto de persecución y de muerte violenta e injusta padecidas por muchos judíos piadosos que, pese a su lealtad a los preceptos del Señor, no gozaron de la merecida recompensa en vida. Asistiríamos, en definitiva, a una formulación subsidiaria de la resurrección: la doctrina de la resurrección de los muertos no habría surgido de la virtualidad intrínseca a la fe más profunda de Israel (en especial, del irrevocable teocentrismo de los profetas), de su propia capacidad de procurar una respuesta al problema del sentido de la muerte, sino que habría sido catalizada por una experiencia traumática, por la dialéctica de la historia y de la existencia terrena. No constituiría una evolución homogénea o armónica, en consonancia con las tradiciones previas, sino un desarrollo dialéctico, el cual exigía una nueva síntesis (en este caso la resurrección) para reconciliar la tesis (la recompensa de Dios) con la antítesis (la orfandad de esa recompensa en esta vida). Dn 12,2 plasmaría entonces la sustitución definitiva de un esquema, dimanante de la teología deuteronomista, centrado en el binomio trasgresión/castigo – fidelidad/recompensa, el cual ya había entrado en crisis en la literatura sapiencial judía.

A diferencia de Nickelsburg, Spronk, apoyado en su estudio de Dn 12,2-3 a la luz de la esperanza individual en el rescate divino de Israel, cree encontrar una línea directa conducente a la doctrina de la resurrección de los muertos, la cual evita conceder una importancia determinante a la persecución religiosa y cultural en tiempos de Antíoco IV²⁸. Esta hipótesis, sustentada, principalmente, en la apelación al contexto cultural cananeo, no explica el desafío tan intenso que el helenismo, y la radicalización de las demandas de «helenización» auspiciadas por este gobernante seleúcida, significaban para el judaísmo tradicional y su idiosincrasia, tanto en lo teológico como en lo social. Con todo, es interesante percatarse, como hace Spronk, de la relevancia de las tradiciones previas, en contraposición a un planteamiento que se limite a subrayar los saltos bruscos experimentados por la religiosidad tradicional de Israel hasta alcanzar una escatología dominada por la óptica resurreccionista (como sugiere la perspectiva que prima en Nickelsburg)²⁹.

Según É. Puech, la versión griega sobreentiende ya una resurrección universal (a pesar de que mantiene el término *pólloi*, «muchos», para el hebreo רַבִּיּים, lo que para autores como Collins indica que la resurrección no es universal, sino parcial³⁰), aunque la figura del cuarto canto del Siervo de Yahvé³¹ habría sido interpretada colectivamente en Dn 12, en función de los justos

perseguidos, e, inmediatamente después, en relación a los justos-siervos de la Palabra. Ello indicaría una rápida, casi fulgurante, evolución teológica desde la resurrección exclusiva de los justos perseguidos hasta una noción más amplia de resurrección³².

De esta manera, la victoria sobre la muerte obtenida, de modo excepcional, por el Siervo de Yahvé, se extrapolaría en Daniel a todos los justos-mártires, para enseguida ampliarse a los justos-siervos de la Palabra. Para Puech, por tanto, la doctrina de la resurrección en Daniel sería primero el resultado de la asimilación de la figura del Siervo de Yahvé, y de su superación de la muerte, a toda situación de persecución injusta por causa de Yahvé, para finalmente extenderse a una situación desligada del contexto persecutorio. También Nickelsburg establece una distinción entre la resurrección pareja a situaciones de flagrante e injusta persecución, y aquélla que no surge en ese contexto persecutorio, mas exhibe una progresiva emancipación con respecto al problema central de la teodicea. Esta última clase de resurrección bien podría denominarse «resurrección positiva»³³. Y «en uno u otro caso, la resurrección del justo no se pone en cuestión, sino que la glorificación reservada a los guías espirituales se transpone al plano de un mundo nuevo»³⁴. Se impone, paulatinamente, una vinculación entre la glorificación y la consumación final de los tiempos.

La doctrina de la resurrección de los muertos en Daniel se concibe, además, como una revelación personal de Dios, desde una actitud típica de la corriente apocalíptica, la cual se arroga la legitimidad de comunicar un mensaje dictado desde las moradas celestiales: «y tú, Daniel, guarda en secreto estas palabras y sella el libro hasta el tiempo del Fin. Muchos andarán errantes acá y allá, y la iniquidad aumentará» (Dn 12,4). En cierto sentido, no resulta desencaminado sostener que el autor es consciente del grado de novedad representado por la doctrina que expone, aunque pasajes como el que acabamos de citar sean susceptibles de elucidarse como un recurso literario propio de la apocalíptica, movimiento que tiende a reivindicar una génesis divina, por revelación directa, para sus concepciones teológicas. La apocalíptica asegura haber recibido anticipadamente, de modo proléptico, unas enseñanzas que sólo serán conocidas al final de los tiempos, cuando acontezca la consumación escatológica del devenir histórico. Es probable que el autor de este pasaje de Daniel se hubiera percatado de la *innovación* que entrañaban sus enseñanzas sobre la resurrección de los muertos, en contraste con las aseveraciones del judaísmo tradicional y de la teología contemporánea.

En lo que concierne a la dimensión de «corporalidad» de la resurrección, cabe destacar que en este texto se utiliza el verbo יָקִיץ, traducido al griego en la Septuaginta como *anastésontai*, mientras que en Is 26,19 se empleaba יִחְיֶי. Esta evidencia filológica sugiere que la terminología para expresar la acción de la resurrección y, más aún, para destacar el elemento carnal, no fue objeto de un intento sistemático de unificación, aunque el campo semántico haya sido más o menos constante. En cualquier caso, la apelación al elemento corpóreo en Daniel se antoja nítida³⁵, si bien autores como Collins piensan que la expresión «polvo de la tierra» no tiene por qué entenderse en sentido físico, literal, ya que en pasajes como Jubileos 17,16 polvo y Sheol figuran en paralelo. Podrían consistir, por tanto, en términos análogos³⁶. La temática del despertarse³⁷ y de la devolución del depósito se encontrarán presentes en textos posteriores que sí apuntan a la resurrección de la carne. Con todo, este hecho no brinda un argumento definitivo sobre la asunción de la perspectiva de la resurrección de la carne por parte de Daniel, pues implicaría efectuar una interpretación «retroactiva» de los versículos bíblicos, aunque no sería arriesgado sostener que tanto el lenguaje como el contexto teológico general que predominan en Dn 12, 1-3 pudieran haberse convertido en elementos cruciales para el entendimiento de la resurrección de los muertos en términos corporales, y no sólo como una resurrección espiritual.

En nuestra opinión, la doctrina de la resurrección de los muertos se afirma explícitamente en Daniel, pero todavía no se han extraído todas sus consecuencias teológicas. Dn 12,2 implica que la resurrección no es universal: «muchos de...», pero no «todos...». Consiste en una resurrección *ad hoc*, destinada a solucionar el problema de aquéllos que han padecido una muerte injusta, pero aún no se ha revestido de las categorías universalistas requeridas por una escatología verdaderamente sistemática. No brinda una respuesta explícita que dilucide el fin al que se enfrentan cuantos no fenecen a causa de la injusticia.

Resulta imposible determinar si Daniel albergó una preocupación global, la cual tomase en consideración todas las situaciones posibles para proporcionar una explicación cabal del sentido de la muerte humana, o si su reflexión se circunscribió a un tipo de fallecimiento, el que conturbaba especialmente a los *hasidim*: la muerte del justo por su fidelidad a los preceptos del Señor. Esta posibilidad se antoja más verosímil: el contexto de crisis, que afectaba con particular intensidad a unos *hasidim* afanados en preservar la lealtad a los mandatos divinos, habría suscitado el alumbramiento de una solución radical

para el problema del justo sufriente: la resurrección. La búsqueda de una respuesta a este interrogante tan angustioso no estuvo inspirada, sin embargo, por un interés puramente intelectual. Y es que, en palabras de J.J. Collins, «el libro no es un tratado general de teodicea. Trata específicamente de los problemas suscitados por la controversia helenística hasídica y la persecución de Antíoco»³⁸.

• Dn 12, 13

«Y tú, vete a descansar; *te levantarás para recibir tu suerte al fin de los días*».

Este pasaje aparece inmediatamente después a la mención de la resurrección de los muertos en Dn 12,1-3. Poco antes, en 12,10, se reafirma el carácter único de Daniel y de los doctos en lo que concierne a su capacidad de comprensión de las enseñanzas descendidas desde lo alto: «ningún impío comprenderá nada; sólo los doctos comprenderán».

Una voz sobrenatural proclama que el justo resurgirá al final de la historia, la cual continuará marcada por la contradicción tan agónica de la coexistencia de justicia e improbidad. Ese mensaje celeste le transmite al justo la esperanza de que su recompensa advendrá, gloriosamente, al final de los días³⁹.

Dn 12,13 retoma la doctrina escatológica de la resurrección. Los términos experimentan modificaciones con respecto a Dn 12,2, tanto en los verbos «descansar» como en «levantarse», y en este caso la resurrección sólo se predica de un individuo, Daniel⁴⁰. Sin embargo, existe un campo semántico bien definido para caracterizar la resurrección: el sueño, el despertarse, la acción física de levantarse, el suelo...

Pasajes del ciclo henóquico

El ciclo henóquico o Pentateuco de Henoc, apócrifo (o pseudoepígrafo en la tradición protestante) del Antiguo Testamento, pero libro canónico en algunas denominaciones cristianas como la Iglesia Etiópica, empezó a componerse en el siglo III a.C., y sembró un fértil campo para el desarrollo de la *forma mentis* apocalíptica. En él se combinan (a veces de manera ostensiblemente sincretista o incluso ecléctica) motivos mitológicos antiguos y flamantes simbologías alumbradas por el hagiógrafo, todo ello enmarcado dentro de

una teología notablemente creativa. Esta obra suele dividirse, desde la edición clásica preparada por R.H. Charles, en cinco partes:

- 1) Libro de los Vigilantes (capítulos 1-36).
- 2) Libro de las Parábolas de Henoc (capítulos 37-71).
- 3) Libro Astronómico (capítulos 72-82).
- 4) Libro de los Sueños (capítulos 83-90).
- 5) Epístola de Henoc (91-107).

Henoc es, según el Libro del Génesis, el séptimo de los patriarcas antediluvianos⁴¹:

«Henoc tenía setenta y cinco años cuando engendró a Matusalén. Henoc anduvo con Dios; vivió, después de engendrar a Matusalén, trescientos años, y engendró hijos e hijas. El total de los días de Henoc fue de trescientos sesenta y cinco años. Henoc anduvo con Dios, y desapareció porque Dios se lo llevó» (Gn 5,21-24).

Este dato central (que remite a la importancia simbólica del número siete para el pueblo de Israel)⁴², junto con el hecho de que, como en el caso de Elías, la Biblia hebrea no deje constancia de que Henoc muriese (el texto sugiere que fue conducido por Dios a una vida celestial), invistió a esta figura genesiaca de una enorme relevancia para el movimiento apocalíptico. Henoc se transformaría en el paradigma del visionario sideral, de aquél que, al recibir una revelación descendida de las alturas divinas en ausencia de «mediación» humana (un mensaje no «canalizado» por las jerarquías sacerdotales jerosolimitanas), transcribe lo que él mismo ha experimentado de modo directo: la contemplación de la augusta morada del Señor del universo, el conocimiento de los más elevados arcanos que perforan la tierra y el firmamento, la comprensión profunda del sentido del curso de los tiempos.

El relato yahvista (J) de Gn 4,17 no coincide con el sacerdotal de 5,21-24, porque en el primero a Henoc se le considera hijo de Caín: «Conoció Caín a su mujer, la cual concibió y dio a luz a Henoc. Estaba construyendo una ciudad, y la llamó Henoc, como el nombre de su hijo. A Henoc le nació Irad, e Irad engendró a Mejuyael, Mejuyael engendró a Metusael, y Metusael engendró a Lámek» (Gn 4,17-18). El verbo *hanok* significa «dedicar un edificio» (cfr. Dt 20,5; I Re 8,63; II Cro 7,5). Sin embargo, el capítulo quinto del Génesis, de redacción sacerdotal, no alude al papel de Henoc como constructor. I Crónicas menciona a Henoc junto con Matusalén y Lamek: «Adán, Set, Enos; Quenán,

Mahalalel, Yered; Henoc, Matusalén, Lamek; Noé, Sem, Cam y Jafet» (I Cro 1, 1-4). Si 44,16 también incluye el nombre de Henoc en el contexto de la alabanza del autor del Eclesiástico hacia personajes insignes de la historia de la salvación, y lo describe como un señero ejemplo de piedad: «Henoc agradó al Señor, y fue arrebatado, ejemplo de penitencia para las generaciones».

En el Nuevo Testamento, Henoc destaca, a juicio de la Carta a los Hebreos (11,5), como un valioso ejemplo de fe. Después de definir esta virtud teologal como «garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven» (11,1), y de apelar a protagonistas veterotestamentarias como Abel, cita a Henoc: «por la fe, Henoc fue trasladado, de modo que no vio la muerte y no se le halló, porque le trasladó Dios. Porque antes de contar su traslado, la Escritura da en su favor testimonio de haber agradado a Dios. Ahora bien, sin fe es imposible agradarle, pues el que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan» (Heb 11,5-6). El autor de la Carta a los Hebreos ha tomado como referencia el relato sacerdotal, no el yahvista. Henoc es visto ahora como un modelo de fe: Henoc complació a Dios, y por ello el Señor del universo le recompensó briosamente, al transportarlo consigo a la esfera celestial.

Sólo Henoc y Noé gozaron de la dicha de caminar junto a Dios: «ésta es la historia de Noé: Noé fue el varón más justo y cabal de su tiempo. Noé andaba con Dios» (Gn 6,9). Ni siquiera Abraham disfrutó de tal grado de cercanía, de tan entrañable nivel de intimidad con Dios, porque él no paseó «con Dios», sino «delante de Dios»: «cuando Abraham tenía noventa y nueve años, se le apareció Yahvé y le dijo: –Yo soy El-Sadday, anda en mi presencia y sé perfecto» (Gn 17,1); «y bendijo a José diciendo: ‘El Dios en cuya presencia anduvieron mis padres Abraham e Isaac, el Dios que ha sido mi pastor desde que existo hasta el presente día» (Gn 48, 15).

J.C. Vanderkam ha identificado un estrecho paralelismo entre la genealogía sacerdotal (P), en la que Henoc despunta como séptimo patriarca antediluviano, y el elenco mesopotámico de monarcas que gobernaron con anterioridad a que acaeciera el gran diluvio (la lista real sumeria)⁴³. Este aspecto ha sido analizado, exhaustivamente, por H.S. Kvanvig⁴⁴. Los precedentes mesopotámicos que Vanderkam asocia al Henoc judío no se limitan a la lista real sumeria, en la que figura un monarca llamado Enmeduranki, séptimo soberano en algunas versiones de este registro, sino que también abarcan otros textos concernientes a este gobernante, amado de las tres grandes deidades de la civilización sumeria (Ana, Enlil y Ea). Sin embargo, tal y como indica el

propio Vanderkam, la existencia de una correlación no constituye, por sí sola, una prueba fehaciente de que los hagiógrafos bíblicos e intertestamentarios se hubiesen basado en fuentes mesopotámicas a la hora de elaborar sus escritos⁴⁵. Análogamente, tampoco puede demostrarse que la condición de vidente que exhibe Henoc constituya una extrapolación de las prácticas de adivinación características de determinadas tradiciones mesopotámicas (la de los *barû*), ya que «la adivinación no era extraña al antiguo Israel y a los judíos del período helenístico»⁴⁶. El influjo de elementos particulares tomados de la religión y de la imaginería cultural mesopotámicas quizás explique detalles específicos, pero difícilmente justificará la teología de fondo que subyace a la perspectiva apocalíptica que contiene I Henoc⁴⁷.

Los cinco libros que componen el ciclo henóquico pertenecen a épocas muy distintas. Aunque no exista unanimidad en lo que respecta a su datación respectiva, Sacchi hace notar que un consenso bastante generalizado en la literatura científica remonta los textos más antiguos del Pentateuco de Henoc al siglo IV a.C. En cualquier caso, ello no implica que las secciones más tempranas se redactasen ya en esa época, sino que el núcleo literario-teológico habría surgido por aquel entonces (coincidente con la génesis del movimiento apocalíptico en cuanto tal en el seno del judaísmo)⁴⁸.

El Libro Astronómico suele considerarse el más primitivo del ciclo henóquico. Se encuentra ya en la cueva cuarta de Qumrán. Los análisis paleográficos de las copias disponibles de esta obra sugieren que se habría escrito con anterioridad al año 200 a.C., datación más probable que otras que lo retrotraen hasta la época persa⁴⁹. Los fragmentos arameos del Libro Astronómico descubiertos en Qumrán indican que la versión etiópica que nos ha llegado constituye tan sólo un resumen del libro original, mucho más extenso. El Libro Astronómico narra el viaje cósmico de Henoc, guiado por el ángel Uriel, que en hebreo significa «luz de Dios». Se describen con cierta «minuciosidad» los movimientos de astros como el Sol. El interés por los cálculos astronómicos resplandece en muchos pasajes de esta obra.

El Libro de los Vigilantes es ligeramente posterior al Libro Astronómico, aunque previo al 170 a.C., porque nos consta que era conocido con anterioridad a la muerte de Judas Macabeo⁵⁰. Sacchi opta por una datación más temprana y lo sitúa a inicios del segundo período sadoquita (400-200 a.C.), al argumentar desde la «densidad» de su pensamiento teológico⁵¹, pero esta tesis no ha sido seguida por autores más recientes⁵². Los capítulos 1-5 versan sobre la inminencia del juicio; 6-11 tratan de la rebelión de los ángeles (o vigi-

lantes)⁵³. En 12-16, Henoc penetra en el templo celestial; en 17-19 viaja hacia el oeste, donde se ubica el majestuoso trono de Dios; en 20-36 se desplaza al centro de la Tierra, a Jerusalén.

El Libro de los Sueños es casi con seguridad ligeramente posterior a Daniel⁵⁴. Se trata de un apocalipsis alegórico sobre el momento histórico al que se asiste, y finaliza con una teofanía en la que Dios se manifiesta gloriosamente para juzgar a los ángeles rebeldes y a los judíos apóstatas. Después de ello, el Señor del universo erige la nueva Jerusalén.

La Epístola de Henoc versa sobre el inminente juicio de Dios, que comportará la bendición eterna para el justo, a quien se exhorta a perseverar para brillar «como las luminarias del cielo» (104,2). Para Nickelsburg, la datación correcta de esta sección del Pentateuco es la que lo sitúa en el período asmo-neo tardío, por tanto hacia el siglo I a.C., y «la Epístola de Henoc es similar a otros escritos apocalípticos en el tipo de situación que refleja, el mensaje que transmite y el propósito para el que se ha escrito»⁵⁵.

El Libro de las Parábolas de Henoc⁵⁶, que comprende los capítulos 37-71 del Pentateuco, representa, en opinión de muchos, la parte más tardía ciclo. En esta obra, Dios juzga a la humanidad a través de un Elegido. La primera parábola evoca la epifanía del justo; la segunda, un adelanto del juicio y de sus consecuencias; la tercera anticipa la gloriosa teofanía de la luz, cuya fulguración cubrirá por entero al justo tras el juicio final (cfr. I Henoc 58). Los capítulos 62-63 contienen una descripción del gran juicio y de la exaltación del justo que sufre persecución a causa de su rectitud. Para Nickelsburg, las Parábolas de Henoc son anteriores a los Evangelios sinópticos (donde el título de «hijo del hombre» posee un sentido más técnico, más elaborado del que comparece en las Parábolas de Henoc), pero posteriores a los demás libros que integran el ciclo henóquico⁵⁷.

• I Henoc 25

En el capítulo vigésimo segundo se inicia la descripción del Sheol, y en el capítulo vigésimo cuarto se muestran las siete montañas y el árbol de la vida. Henoc le interroga a Miguel a propósito del aroma de un árbol, que «exhalaba un perfume superior a todos» (I Henoc 24,4). Henoc anhela saberlo todo acerca del monte y, en especial, de ese árbol:

«Este alto monte que has visto, cuya cima parece el trono del Señor, es su trono, donde se sentará el Santo y Gran Señor de la gloria, el Rey Eterno, cuando

descienda a favorecer a la tierra (3). Y este árbol aromático ningún ser humano tiene potestad para tocarlo hasta el gran juicio; cuando Dios haya tomado venganza de todo y lo conduzca hasta su consumación eterna, entonces este árbol será dado a los justos y humildes (4). *Vida se dará a los elegidos por sus frutos, y será trasplantado al norte, a lugar santo, en la casa del Señor, Rey Eterno* (5). *Entonces se alegrarán con júbilo y se regocijarán; en el lugar santo entrarán con su aroma en sus huesos y vivirán sobre la tierra una larga vida, como vivieron tus padres en sus días, sin que les alcance pesar, dolor, tormento ni castigo* (6). Entonces bendije al Rey de la gloria, Rey Eterno, por haber preparado tales cosas para los hombres justos y haber creado tal cosa, prometiendo que se la daría» (I Henoc 25, 3-7).

A juicio de P. Sacchi, este capítulo del Libro de los Vigilantes contendría, *in nuce*, la idea de resurrección: «la idea de que las almas pueden volver a vivir, aunque sea en la tierra y sólo por un tiempo determinado, supone la creencia de que las almas pueden recuperar un cuerpo»⁵⁸. De hecho, en el pasaje se sostiene que, en el final escatológico de los tiempos («cuando Dios haya tomado venganza de todo y lo conduzca hasta su consumación eterna»), una vez haya acontecido el juicio divino, los justos ingresarán en el lugar santo «en sus huesos», provistos de su corporalidad.

En ese viaje cósmico, Henoc ha sido capaz de contemplar el escenario del reino definitivo de Dios, en el que se ha instaurado la justicia final. Los elegidos de Dios, es decir, los justos y humildes, serán vivificados por el árbol aromático del Señor, Rey Eterno. A tenor de lo que se infiere del texto, disfrutarán de una vida similar a la terrena, si bien se habrá ausentado todo viso de dolor y de tormento. Esta analogía con la vida terrena podría interpretarse como una afirmación explícita de la doctrina de la resurrección de los justos (los únicos receptores de tan sublime don). Sin embargo, parece subsistir una contradicción de fondo: la resurrección, de producirse, acaecerá en la culminación de los tiempos y con posterioridad al juicio divino, por lo que no se entiende fácilmente por qué se concibe la nueva existencia de que habrá de gozar el justo desde los rasgos propios de la vida mundana (hay una comparación nítida con la vida de sus «padres en sus días»), aun en condiciones de plenitud y de disipación de todo vestigio del mal.

Se manifiesta la esperanza en que el elemento corporal se halle presente en la vida nueva que le aguarda al justo junto a Dios, pero no se deduce una transformación del cuerpo. Se trata, más bien, de una revivificación del organismo mediante la virtud del aroma divino. Se expresa, así, una cierta continuidad. Más que en las características del cuerpo en cuanto tal, el autor incide

sobre el flamante tipo de vida que le espera al justo. La dimensión corporal no ocupa, por tanto, un papel central en las reflexiones del autor.

La preocupación principal del texto estriba en el destino del justo, y no tanto en la forma concreta de realización del horizonte hacia el cual se encuentra abocado. Lo importante es subrayar que el justo inhalará el bálsamo de la felicidad y de la plenitud. No obstante, y dada la ambigüedad ínsita al pasaje, la resurrección bien podría afectar al elemento corporal.

• I Henoc 51

Este pasaje pertenece al Libro de las Parábolas, la parte más tardía del Pentateuco. Henoc ha gozado ya con la contemplación de la fuente de la justicia, que es inagotable (48,1). Se nos dice que los justos se apoyan en el Hijo del Hombre, preexistente *ab aeterno*, como en un báculo, pues Él es «la luz de los pueblos, y él será esperanza de los que sufren en sus corazones» (48,4).

El Hijo del Hombre aparece como un mediador de salvación para los justos, y su figura despunta como la esperanza más certera de cuantos cumplen la Ley de Dios. Es el Elegido de Dios para revelar su justicia. El triunfo definitivo de la justicia de Dios es inexorable, pero acontecerá escatológicamente: «en el día de la angustia se volverá contra los pecadores su propia maldad, y triunfarán los justos en el nombre del Señor de los espíritus. Y lo hará ver a otros para que se arrepientan y dejen la obra de sus manos; no tendrán gloria en el nombre del Señor de los espíritus, pero en su nombre serán salvos, y el Señor de los espíritus se compadecerá de ellos» (50, 1-3).

En el tiempo escatológico, todo aquello que había recalado en el Sheol será devuelto, para que Dios pueda escoger a los justos y santos para irradiar sobre su faz la inextinguible luz de la salvación perpetua:

«En esos días la tierra devolverá su depósito, el Sheol retornará lo que ha recibido, y la destrucción devolverá lo que debe. Y él elegirá a los justos y santos de entre ellos, pues estará cerca el día en que éstos sean salvados (1-2). El Elegido en esos días se sentará sobre mi trono, y todos los arcanos de la sabiduría saldrán de su prudente boca, pues el Señor de los espíritus se los ha dado y lo ha ensalzado. En esos días danzarán los montes como cabritos y los collados retozarán como corderos hartos de leche, y todos se convertirán en ángeles en el cielo. Sus rostros brillarán de júbilo, pues en esos días el Elegido se habrá alzado y la tierra se alegrará; los justos morarán sobre ella y los elegidos por ella irán y andarán» (51, 1-5).

El pasaje presenta un evidente paralelo literario con Sal 114,4-6⁵⁹. Transmite el simbolismo asociado al advenimiento de los tiempos escatológicos, en los que «la tierra devolverá su depósito», consistente en los huesos de quienes en ella moran. Esta mención constituye, para Sacchi, la primera referencia indiscutiblemente universal a la doctrina de la resurrección de los muertos: si en Dn 12 cabía aún la duda razonable de que la resurrección fuese parcial, destinada a muchos pero no a todos cuantos duermen en la tierra, en este fragmento del Libro de las Parábolas de Henoc se defiende con nitidez una resurrección universal: la tierra devolverá su depósito, al igual que el Sheol. Se sobreentiende que este acontecimiento concierne a la totalidad de lo allí custodiado⁶⁰. Por otra parte, la temática del depósito de la tierra (los cuerpos) se refiere explícitamente a la dimensión corpórea de la resurrección.

La fe en la resurrección resplandece como un prolegómeno necesario para el juicio final, y afectará indistintamente a justos y a impíos. No sería de extrañar que, en la época en que se redactaron las Parábolas de Henoc, floreciera ya una idea más o menos clara del alcance universal de la resurrección, en contraposición a pasajes más antiguos, donde esta creencia escatológica se encontraría aún en fase de formación y poseería un horizonte mucho más restringido.

• I Henoc 91

El siguiente pasaje se sitúa al comienzo de la Epístola de Henoc:

«Caminad en justicia, hijos míos; ella os guiará por buenos caminos y os servirá de compañera. Pues sé que arreciarán las condiciones de violencia sobre la tierra, se cumplirá un gran castigo sobre ella, acabará toda iniquidad, será cortada de raíz y desaparecerá su fábrica entera. Pero nuevamente volverá la iniquidad a ser total sobre la tierra, y ésta contendrá toda acción inicua, toda violencia y culpa por segunda vez» (4-6).

El castigo definitivo irrumpirá cuando el grado de injusticia e iniquidad haya alcanzado sus cotas máximas:

«Pero, cuando crezca la iniquidad, el pecado, la blasfemia y la violencia en todas las acciones, y aumente la perversidad, la culpa y la impureza, vendrá el gran castigo del cielo contra todos éstos, y saldrá el Santo Señor con cólera y castigo para sentenciar a la tierra. En esos días será cortada la violencia de raíz, y las raíces de la iniquidad con las de la mentira serán aniquiladas de bajo el

cielo. Todo será dado al fuego ardiente: las imágenes paganas y sus templos⁶¹. Los sacarán de toda la tierra, serán lanzados al castigo del fuego y perecerán en cólera y recio castigo eternos. *Se levantará el justo de su sueño, se alzarán la sabiduría, y les será otorgada* (10). Entonces será desarraigada la iniquidad y los pecadores perecerán por la espada. De entre ellos, los blasfemos serán separados en todo lugar, y los que traman violencia e incurrir en blasfemia perecerán por el hierro. Ahora os hablo, hijos míos, os muestro los caminos de justicia y os mostraré también los de la violencia, para que sepáis lo que ocurrirá. Oídme, hijos míos: id por senderos de justicia, no vayáis por caminos de violencia, pues eternamente perecen los que van por caminos de iniquidad» (7-19).

La exhortación a seguir la senda de la justicia remite, en último término, a la teología veterotestamentaria de las dos vías, y entronca con la tradición henóquica sobre el destino divergente que les aguarda a justos y a impíos. En el día en que se aniquilen la injusticia y la iniquidad de la faz del mundo, despertará el justo y perecerá el pecador. El horizonte del justo es la vida, mientras que el impío se halla abocado a una irrevocable desaparición. El camino de la iniquidad conduce a la muerte eterna, afirmación que se reitera en 92, 3-5, con anterioridad al denominado «apocalipsis de las diez semanas»:

«Se levantará el justo del sueño, se levantará y andará por caminos de justicia, y todo su camino y andadura será en bien y clemencia eternos. Él será clemente con el justo, le dará rectitud eterna y poder; vivirá [el justo] en bondad y justicia y andará en luz eterna. El pecador perecerá en la tiniebla por la eternidad y no existirá desde ese día hasta la eternidad (3-5)».

Existen, en consecuencia, dos destinos nítidamente diferenciados: el del justo, orientado hacia el esplendor de la vida, y el del pecador, cuya mete no es otra que la agonía de una muerte eterna. La pervivencia queda reservada para el justo, y se asocia con la participación de la dicha divina en el espacio celeste. Dios conoce todas las acciones de los hombres. Nada elude su omnisciencia. Así, en I Henoc 98, donde se exponen las desgracias que los insensatos y los pecadores habrán de padecer, leemos: «os juro, pecadores, por el Santo y Grande, que es notorio en los cielos el mal que habéis cometido y que ninguno de vuestros actos violentos está encubierto ni oculto. No os ilusionéis en vuestro espíritu, ni digáis en vuestros corazones que no sabéis ni veis (que) todo pecado es anotado en el cielo, cada día, ante el Altísimo. Sabed ahora que toda la violencia que cometéis se anota cada día, hasta el momento de vuestro

juicio» (98, 6-8). Los pecadores no disfrutarán de paz: «¡no tendrán paz, y de muerte súbita morirán!» (98, 16).

A juicio de É. Puech, la Epístola de Henoc contiene una defensa diáfana de las ideas de inmortalidad y de retribución individual post-mortem, y el pasaje de I Henoc 91, 6 constituye una mención expresa de la resurrección⁶². Esta conclusión se antoja, a todas luces, dotada de verosimilitud, si tenemos en cuenta que la fórmula «se levantará el justo del sueño», de 91,3, guarda estrecha relación con la temática del despertarse, estrechamente vinculada a la idea de resurrección individual en Daniel: «muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán: unos para vida eterna, otros para vergüenza, para ignominia eterna» (Dn 12,2).

El justo está destinado a resucitar para así gozar de la probidad divina. El pecador no resucita, sino que sencillamente fenece, cautivo de una muerte definitiva que lo disuelve en la oscura inmensidad cósmica. La resurrección no se concibe aquí como una antesala del juicio, al contrario de lo que sucede en Daniel. Tampoco se comprende como una realidad común que experimentarán tanto justos como impíos con anterioridad a que una sentencia sobrenatural ratifique su final definitivo (cfr. Dn 12,2). Constituye, más bien, un horizonte reservado para los justos, por lo que se asemeja a un premio divino que recompense su fidelidad, en contraste con el oprobioso castigo deparado para los impíos (su aniquilación). Se reitera el campo semántico del despertarse y del sueño, en referencia bastante plausible a la resurrección en un sentido físico.

Resulta patente que, cuando fue redactada la Epístola de Henoc (probablemente en el período asmonéico tardío)⁶³, la noción de resurrección había penetrado ya en el seno de las ideas escatológicas profesadas por diversos grupos apocalípticos judíos. Sin embargo, no se había alcanzado aún un consenso en torno a su relación exacta con la creencia en el juicio divino post-mortem. El significado de la resurrección no se había elucidado por aquel entonces con la necesaria precisión.

Pasajes de los Testamentos de los Doce Patriarcas

Los Testamentos de los Doce Patriarcas remiten al capítulo cuadragésimo noveno del Libro del Génesis. G.W.E. Nickelsburg los incluye en la categoría de «exposición de la Sagrada Escritura de Israel»⁶⁴.

La presencia de numerosas interpolaciones cristianas, también en los pasajes de naturaleza escatológica, dificulta enormemente establecer una data-

ción precisa de los textos. Sin embargo, algunos investigadores han sugerido que tanto la temática como el lenguaje (en particular las constantes referencias al «gozo» de los patriarcas), poseen como trasfondo la teología de Is 26,19, lo que enraizaría los Testamentos en el dinamismo escatológico del judaísmo del II Templo, si bien resulta complicado alcanzar una mayor clarificación cronológica.

La escatología de los Testamentos ha despertado gran interés entre los estudiosos. Una obra de referencia es el trabajo de A. Hultgard, quien establece cuatro características comunes a los pasajes escatológicos: una fórmula introductoria, mediante la cual «el patriarca hace saber de dónde recibe el conocimiento de lo que sucederá a sus descendientes»⁶⁵; una descripción de los pecados futuros en que incurrirá la descendencia; una predicción sobre el castigo que les aguarda a los descendientes y, finalmente, una serie de promesas referentes a la salvación y a la restauración.

Este esquema sintético que propone Hultgard se halla en numerosos fragmentos, como Testamento de Leví 14-15, 16; Testamento de Judá 23; Testamento de Zabulón 9, 5-8; Testamento de Daniel 5,4-9; Testamento de Neftalí 4; Testamento de Aser 7,2-27 o Testamento de Benjamín 9,1-2.

Los grandes temas teológicos tratados por los Testamentos de los Doce Patriarcas son la unidad reencontrada de Israel (cfr. Testamento de Benjamín 10, 11-11,2), la figura del Mesías (desde la óptica de una esperanza en el restablecimiento de la realeza davídica que late en el Testamento, sobre todo en las perícopas de Testamento de Judá 24 y Testamento de José 19) y la temática de la resurrección y del juicio. Sin embargo, en este punto es preciso señalar que la yuxtaposición de motivos literarios y teológicos de diversa índole provoca la sospecha de que se han producido numerosas adiciones posteriores al texto original⁶⁶.

Testamento de Simeón

El Testamento de Simeón incluye un variado elenco de exhortaciones a la virtud y a la rectitud de corazón:

«Hijos míos, haced virtuosos vuestros corazones ante el Señor, enderezad vuestros caminos ante los seres humanos y hallaréis gracia ante Dios y los hombres» (5,2).

La adopción de una vida éticamente recta tiene como resultado el advenimiento de la salvación:

«Pero si erradicáis de vosotros la envidia y la dureza de corazón, florecerán como una rosa mis huesos en Israel (...). Entonces Sem será cubierto de gloria, porque el Señor Dios, el grande de Israel, aparecerá sobre la tierra [como un hombre] salvando por sí mismo a Adán. Todos los espíritus del error serán pisoteados, y los seres humanos reinarán sobre los malos espíritus. Entonces resucitaré con alegría y alabaré al Altísimo por sus maravillas (7)»⁶⁷ (6,2.5-7).

La resurrección del patriarca, la cual le capacita para alabar a Dios, emerge como una consecuencia del comportamiento ético recto. Una vez se haya erradicado el mal y hayan sido vencidos los enemigos tradicionales de Israel (que en el capítulo sexto experimentan una proyección escatológica⁶⁸), advenirá la resurrección. Sem es glorificado gracias a la llegada de Dios y, a través de él, se hace extensible la salvación del Señor.

La temática del gozo escatológico, por su parte, es común a otras secciones de los Testamentos de los Doce Patriarcas: Testamento de Leví 18,5; Testamento de Judá 25,5; Testamento de Neftalí 6,10 y Testamento de Benjamín 10,6.

Con todo, no es fácil entender el significado exacto asumido por las apelaciones a a eventual «resurrección del patriarca». Podría constituir una resurrección individual propiamente dicha, en el sentido de una vuelta a la vida del patriarca muerto, o, por el contrario, consistir en un retorno a la vida en la descendencia, en consonancia con la óptica tradicional de la religiosidad israelita, en la que primaba el paradigma de la «resurrección social en el tiempo».

La inserción de la temática de la resurrección en el contexto de los patriarcas de Israel evoca, de un modo u otro, una dimensión colectiva. Las resonancias de las doce tribus son insoslayables, pese a que la insistencia en la resurrección del propio patriarca cuando se haya extirpado la iniquidad quizás aluda a la perspectiva individual. Se yuxtapondrían, en todo caso, dos planos (el colectivo y el individual), fenómeno que no es en absoluto extraño ni a la literatura bíblica (por ejemplo en el binomio Jacob/ Israel⁶⁹) ni a la intertestamentaria. Por otra parte, y si aceptamos una lectura en términos de resurrección del patriarca a título individual, y no de una mera vuelta a la vida en su descendencia, el pasaje, interpretado en consonancia con otros de naturaleza

similar existentes en los Testamentos de los Doce Patriarcas, podría referirse a la resurrección en sentido físico. Esta hipótesis es incontrastable, dada la vaguedad inherente al texto.

Testamento de Benjamín

El Testamento de Benjamín contiene una serie de admoniciones prácticas, de hondo cariz moral, que Benjamín habría dirigido a sus hijos, a fin de exhortarles a guardar fielmente los mandamientos del Señor (3, 1) y a seguir el ideal de varón bueno⁷⁰.

Este escrito se afana en explicar cómo la mente del hombre bueno se aleja del influjo de Beliar, el demonio (6,1). El alma justa no se complace en la voluptuosidad y no causa tristeza al prójimo. Se distancia de toda doblez, «pues sabe que en todo lo que obra, habla o mira el Señor vigila su alma. Mantiene pura su mente para no ser condenado por Dios o los hombres» (6,6-7).

Los consejos sobre comportamientos específicos dan lugar, a partir del capítulo noveno, a un discurso nítidamente escatológico: «el templo de Dos se ubicará en vuestra heredad [y este último será más glorioso que el primero]; allí se congregarán las doce tribus y todos los pueblos» (9, 2). A continuación aparecen unos versículos, 9,3-5, que, a juicio de muchos autores⁷¹, son obsecuentes a una interpolación cristiana. Posteriormente se recuperan las palabras del autor original, que exponen la perspectiva escatológica ya incoada unos cuantos versículos antes:

«Cuando José estaba en Egipto, deseaba ver su rostro y todo su porte y figura. Gracias a las plegarias de mi padre Jacob lo vi, despierto durante el día, según era él totalmente. Sabed, hijos míos, que me estoy muriendo. Que cada uno trate con verdad y justicia a su prójimo. Obrad fielmente y guardad la ley del Señor y sus mandamientos. En vez de herencia, os lego estas enseñanzas. Transmitidlas a vuestros hijos para que las mantengan por siempre, pues esto hicieron también Abraham, Isaac y Jacob. Todas estas cosas fueron las que ellos nos dieron en herencia, ordenándonos así: guardad los mandamientos del Señor hasta que él revele su salvación a todas las naciones. *Entonces veréis a Henoc, Noé, Sem, Abrahán, Isaac y Jacob resucitados, a la derecha, llenos de júbilo. Entonces resucitaremos también nosotros, cada uno en su tribu* (6-7) [y adoraremos al Rey de los cielos, que aparecerá sobre la tierra en la humilde forma de un ser humano. Cuantos en la tierra hayan creído en su persona se alegrarán con él]. *Entonces resucitarán todos, unos para la gloria, otros para la deshonra. Juzgará el Señor, en*

primer lugar, a Israel por las impiedades contra él cometidas, [ya que no creyeron en Dios, que se había mostrado en carne como Salvador]. Entonces juzgará también a las gentes (8-9), [a cuantas no creyeron en él aparecido sobre la tierra]. Por medio de los gentiles elegidos reprobará a Israel, como le ocurrió a Esaú por los madianitas, quienes permitieron que se convirtieran en hermanos suyos por su fornicación e idolatría. Por ello se apartó de Dios. Así, pues, hijos míos, formad parte de los que temen al Señor. Pero vosotros, si procedéis con santidad ante el Señor, volveréis a habitar conmigo en esperanza, y todo Israel se congregará ante el Señor (11)» (10, 1-11).

La versión armenia del pasaje 10,7-8 mantiene una connotación universalista:

«Entonces también nosotros resucitaremos, cada uno sobre su propia tribu, y adoraremos al rey celestial. Entonces todos seremos transformados, algunos a la gloria y algunos a la vergüenza, porque el Señor juzga a Israel primero por la injusticia que ha cometido»⁷².

El pasaje sugiere que la resurrección abarca a todos los hijos de Jacob, «cada uno en su tribu». Esta reviviscencia presentará dos ramificaciones posibles: una orientada a la gloria y otra abocada a la deshonra, como preludio del juicio en el que se decidirá el destino final del individuo. Se vislumbra la esperanza en un Israel congregado escatológicamente ante el Señor, objeto de una restauración definitiva. Para É. Puech, podría tratarse de una interpretación de Dn 12,12, y contendría una de las primeras (si no la más antigua) formulaciones de la resurrección universal⁷³, porque se asevera, explícitamente, que todos resucitarán.

Sin embargo, la naturaleza de la resurrección a la que apela el Testamento de Benjamín es confusa. No sabemos si la resurrección será exclusiva de los hijos de Israel o si su brío tonificará a todos los justos que han perecido. Tampoco se ofrece una concreción terminológica a través del campo semántico del descansar en la tierra y del despertarse para la vida, por lo que se antoja sumamente complicado dilucidar si el texto aboga por una resurrección en sentido físico.

El contexto, cuyo trasfondo remite a la restauración de Israel, dificulta afirmar si la resurrección será universal o sólo parcial y etnocéntrica. Tampoco permite elucidar si Israel resurgirá primero, y después las restantes naciones, o si asistiremos a un fenómeno simultáneo: «el texto no precisa si esta resurrección

ción es universal, y si comprende también a las naciones mencionadas en el versículo noveno»⁷⁴, pero es interesante advertir, con Hultgard, que la oposición entre el justo y el impío no se deduce ya de la dialéctica entre Israel y los pueblos gentiles. Se ha producido una ampliación del horizonte teológico, e incluso una «des-israelitización», proceso que se ilustra con el alto valor atribuido a la virtud de los madianitas en la versión armenia de este Testamento, más próxima a la original que la versión griega⁷⁵.

Testamento de Judá

Al igual que en otros testamentos, el Testamento de Judá incluye un amplio elenco de consejos morales de Judá a sus hijos, relativos a asuntos variados (la fornicación, el amor al dinero...). Como en el caso del Testamento de Aser, existe una clara referencia a la teología de las dos vías⁷⁶.

A partir del capítulo vigésimo segundo encontramos un discurso de tono escatológico:

«Mi reino acabará entre gentes extrañas, hasta que venga la salvación de Israel, [hasta la venida del Dios justo], para que Jacob [y todos los pueblos] puedan descansar en paz. Él guardará la fortaleza de mi reino para siempre, pues el Señor me juró solemnemente que permanecería la realeza de mi descendencia en todo momento, por siempre» (22, 1-3).

«Después de esto se levantará en paz un astro de la estirpe de Jacob [y surgirá un hombre de mi semilla como sol justo, caminando junto con los hijos de los hombres en humildad y justicia, y no se hallará en él ningún pecado. Los cielos se abrirán sobre él para verter las bendiciones del Espíritu del Padre Santo. Él mismo derramará también el espíritu de gracia sobre vosotros. Seréis sus hijos en la verdad y caminaréis por el sendero de sus preceptos, los primeros y los últimos. Éste es el retoño del Dios Altísimo y la fuente misma para vida de todo ser humano. Brillará entonces el cetro de mi reino, y de vuestra raíz nacerá un tallo. En él surgirá un báculo justo para los gentiles, para hacer justicia y salvar a cuantos invoquen al Señor» (24,1-6)

«Luego, *volverán a la vida Abrahán, Isaac y Jacob* (25,1); y mis hermanos y yo seremos jefes de nuestras tribus en Israel: Leví, el primero; el sexto, Isacar, y así, sucesivamente, todos. El Señor bendecirá a Leví; el ángel de la faz, a mí;

las potestades gloriosas, a Simeón; el cielo, a Rubén; a Isacar, la tierra; el mar, a Zabulón; las montañas, a José; la tienda, a Benjamín; las luminarias del cielo, a Dan; las delicias, a Neftalí; el sol, a Gad; los olivos, a Aser.

Habrà un solo pueblo del Señor y una lengua;
no existirá ya el espíritu engañoso de Beliar,
porque será arrojado al fuego para siempre jamás.

Los que hayan muerto en la tristeza resucitarán en gozo (4a)⁷⁷,

Y los que hayan vivido en pobreza por el Señor se enriquecerán;

Los necesitados se hartarán;

Se fortalecerán los débiles,

Y los muertos por el Señor se despertarán para la vida (4b).

Los ciervos de Jacob correrán con gozo.

Y las águilas de Israel volarán con alegría;

[los impíos se lamentarán; gemirán los pecadores],

y todos los pueblos alabarán al Señor por siempre» (25, 1-5)

«Guardad, pues, hijos míos, toda la ley del Señor, porque hay una esperanza para todos los que hacen rectos sus caminos» (26, 1).

En 24, 4-6 se ha anunciado la aparición del Mesías davídico. Como señala Hultgard, la creencia en la unidad lingüística de la humanidad al final de los tiempos guarda resonancias con la apocalíptica irania⁷⁸. Por su parte, la fe en una victoria definitiva sobre los poderes que personifican el mal «es un elemento significativo de las creencias escatológicas del judaísmo post-exílico»⁷⁹, presente también en Jubileos 23 y en Qumrán (cfr. 1QM XVII, 5-6).

Los temas del Testamento de Judá 25 (Yahvé como dador de vida, la reunión de Israel, el exterminio del mal, la salvación del justo y el castigo del impío, la plenitud y el gozo escatológico y la glorificación de Yahvé por las naciones) encuentran, a juicio de Hultgard, paralelos en Sal 22,26-32 y I Henoc 10, textos en los que figura el hondo simbolismo de la comparecencia de todas las naciones ante la soberanía absoluta de Dios. En cualquier caso, la vinculación entre el poder de Yahvé y la resurrección de los muertos es exclusiva del Testamento de Judá, aspecto que no proporciona una razón suficiente para defender una datación tardía del texto⁸⁰.

Lo cierto es que la doctrina de la resurrección permanece aquí estrechamente ligada a la restauración de Israel como pueblo. Para Nickelsburg, responde a un contexto de persecución religiosa, en el cual la resurrección se

alza como garantía de que el cumplimiento de la Ley del Señor conduzca, a la larga, a la vida (se trataría, en suma, de una resurrección negativa o funcional)⁸¹. Las dimensiones colectiva e individual, de *restauratio* y *resurrectio*, se vinculan nítidamente, pero no parece sostenerse una resurrección universal: la resurrección afectará a quienes hayan fenecido «en la tristeza» o hayan perecido «por el Señor», probablemente una metáfora del justo sufriente que muere fiel a Dios. La resurrección se concibe como el premio de los justos, como la áurea puerta hacia la alegría definitiva, y lo más probable es que incluya la dimensión corporal (si en Dn 12,2 «los que duermen» son los muertos, en Testamento de Judá 25,4 esos difuntos «despiertan» para la vida). Por su parte, la utilización del verbo griego *anastésontai* parece designar una dimensión corporal, al menos a tenor de Dn 12,2 (ya que en la traducción griega de la Septuaginta se emplea también este término, utilizado en un contexto que plausiblemente aluda a la resurrección física). La temática del «despertarse» en 4b confirmaría la hipótesis anterior. De hecho, y a la luz de Testamento de Judá, no sería arriesgado interpretar las referencias a la reviviscencia de los patriarcas en los demás testamentos desde la perspectiva de la resurrección de la carne, ya que los contextos resultan análogos.

A la hora de proponer conclusiones en torno a la idea de resurrección en los Testamentos de los Doce Patriarcas conviene remitirse, de nuevo, a los resultados de la pormenorizada investigación de A. Hultgard, quien advierte que los textos son imprecisos en lo que respecta al carácter universal de la resurrección: «en los Testamentos no se indica una resurrección de los paganos, aunque su participación en el acontecimiento escatológico viene testimoniada en Judá 25 y Benjamín 10. Es verosímil que el autor pensase sólo en los individuos de las naciones que vivirían en la era escatológica»⁸².

En los Testamentos, la idea de resurrección, la cual no es objeto de un tratamiento sistemático, no parece suscitar problemas teológicos particulares. Se antoja asumida «pacíficamente». No plantea una ruptura con las esperanzas tradicionales de Israel. La importancia atribuida al orden en la resurrección, esto es, a la preeminencia de unos individuos sobre otros a la hora de regresar a la vida (primero resurgirán los patriarcas veterotestamentarios, como Henoc, Noé, Sem, Abraham, Isaac, Jacob, etc., después los doce patriarcas, hijos de Jacob, y finalmente Israel como colectividad), guarda resonancias con la escatología irania, lo que le permite a Hultgard especular que, probablemente, los Testamentos se hayan visto influenciados por creencias originadas en esa región⁸³.

Por otra parte, y aunque el Testamento de Benjamín evoca una resurrección universal, en los restantes textos se contempla como una realidad escatológica exclusiva del justo, la cual se erige en instrumento para el gozo eterno bajo la soberanía divina. De hecho, É. Puech considera que las concepciones escatológicas de los Testamentos son demasiado vagas: vibra, sí, una fe en la resurrección, pero de un modo difuso. La resurrección no sería universal, sino circunscrita a los justos de Israel: «los Testamentos no presentan una concepción unificada de la vida futura»⁸⁴.

Testamento de Abraham

La datación más generalizada del Testamento de Abraham lo sitúa entre los siglos I a.C. y I d.C. Esta obra describe los últimos momentos de la vida del patriarca bíblica, quien, antes de morir, emprende un viaje de naturaleza apocalíptica en el que recibe una serie de revelaciones sobre el destino de las almas y el juicio divino. Abraham, figura del hombre justo por antonomasia, disfrutará de un final gozoso de la vida⁸⁵.

En la recensión B (recensión griega corta)⁸⁶, capítulo séptimo, del Testamento, que Cavallin no incluye en su lista de textos referentes a la resurrección de los muertos⁸⁷, leemos en el texto griego que Abraham «*será elevado*» (*analambánēsai*) a los cielos, mientras que su cuerpo permanecerá en la tierra hasta que transcurran siete mil siglos;. Posteriormente «*resucitará toda carne*» (*tóte gar egerthésetai pása sarx*). Comparece aquí una afirmación nítida de la resurrección de la carne y de la inmortalidad del alma: Abraham (su espíritu o identidad personal) ascenderá hasta el cielo (paráfrasis de la exaltación del hombre justo, que gozará de la presencia de Dios en el espacio sideral); más tarde resucitará su carne, y después la de todos⁸⁸.

El problema, en cualquier caso, radica en desentrañar el significado exacto del término *sarx*. Este vocablo suele referirse a la totalidad de la persona («toda carne» equivaldría, así, a «toda persona»)⁸⁹, por lo que no parece existir problema alguno en asumir que la resurrección que comentamos afecte también a la dimensión corporal (aspecto que vendría corroborado por la referencia a la elevación previa de Abraham). Desde luego, el uso del verbo griego *ἐγερθησεται* sugiere la acción física de levantarse, de «resurgir», dentro de un campo semántico que, como hemos visto, se halla estrechamente vinculado a la formulación de la doctrina de la resurrección de la carne.

Salmo de Salomón 3

La perdición del pecador es para siempre, (11)
 de él no se acordará Dios cuando visite a los justos,
 Ésta es la suerte del pecador para siempre.

Mas los que son fieles al Señor resucitarán (12)
para la vida eterna.
Su vida, en la luz del Señor, no cesará nunca.

Los Salmos de Salomón datan de la primera mitad del siglo I a.C., y en ellos late la teología de un Mesías guerrero que liberará a Israel de la opresión político-social que padece en el presente. El trasfondo histórico remite, con toda probabilidad, a la conquista romana de Judea, la cual culmina con la entrada de Pompeyo en Jerusalén el año 63 a.C.⁹⁰.

En este salmo se afirma con claridad la existencia de destinos distintos para el impío y el justo: mientras que el primero tiene como horizonte la indelegable perdición, el justo resucitará para la vida eterna (*anastésontai eis zwen aiwnion*). Nickelsburg considera que la mención de la idea de resurrección es originaria del Salmo⁹¹. Sacchi mantiene la opinión contraria, y piensa que el versículo duodécimo obedece a una interpolación⁹².

En cualquier caso, el versículo duodécimo no constituye una alusión a la resurrección en sentido universal. Sea auténtico o una adición posterior, la realidad escatológica de la resurrección parece reservada a los justos, a los fieles al Señor. La atmósfera, tan profundamente nacionalista, que respiran los Salmos hace sospechar que se constreñirá, más aún, a los justos de Israel.

En el Salmo 3 vibra la preocupación por el horizonte que le aguarda al justo. Resulta complicado esclarecer el destino que se postula para el elemento corporal, máxime a la luz de lo que manifiestan otros salmos (13, 14 y 15), en los que la pervivencia se reduce a la dimensión espiritual de la persona. El contexto intratextual del propio Salmo tampoco aporta una solución, porque si bien es cierto que evoca la caída del pecador, este hecho no tiene por qué interpretarse como un fenómeno «físico» (sucumbir para después «levantarse», esto es, resucitar), sino que podría exhibir connotaciones morales. No se enmarcaría, entonces, dentro del simbolismo de la resurrección de la carne.

Libro de las Antigüedades Bíblicas (Pseudo-Filón)

El Libro de las Antigüedades Bíblicas narra, en sesenta y cinco capítulos, la historia bíblica desde el primer hombre hasta la muerte del rey Saúl. El texto nos ha llegado en latín y desconocemos su autoría, aunque puede suponerse un original hebreo de fecha imprecisa (aparentemente anterior al año 70 d.C.)⁹³. Probablemente escrito en Palestina, la familiaridad del autor con el mundo pagano y con la cultura popular helenista permite pensar que residía en la proximidad de una ciudad griega, quizás en el área de Galilea (dada la frecuente alusión a prácticas de naturaleza supersticiosa que, según los testimonios disponibles, abundaban en esta región)⁹⁴.

En el capítulo tercero, dedicado a Noé y al diluvio, leemos:

«No volveré a maldecir la tierra por causa del hombre, porque el corazón del hombre es insensato desde su juventud. Por eso no volveré a destruir a los vivientes como acabo de hacerlo (...). Pero, cuando se cumplan los años del mundo, cesará la luz y se extinguirán las sombras; entonces daré vida a los muertos y alzaré de la tierra a los que duermen (*et vivificabo mortuos et erigam durmientes de terra*). El infierno devolverá lo que debe; la perdición restituirá su depósito (*et reddet infernus debitum suum, et perditio restituet paratecem sumam*), para que yo retribuya a cada uno según sus obras y según el fruto de sus acciones, hasta que juzgue entre el alma y la carne. Entonces el mundo reposará, la muerte se extinguirá y el infierno cerrará sus fauces. La tierra no carecerá de frutos ni será estéril para los que habitan en ella; no se manchará nadie que haya sido justificado por mí. Habrá una tierra y un cielo distintos, una morada eterna» (3, 9-10).

En este pasaje figura una mención diáfana de la idea de resurrección: aquéllos que duermen en la tierra (motivo que remite a Dn 12, 2) se levantarán en virtud del magnánimo poder de Dios. El infierno no se interpreta aquí como un lugar de condenación, sino como el espacio en cuyo seno moran los difuntos. Carece, así pues, de la tradicional connotación negativa. La resurrección emerge como prolegómeno necesario para la realización del juicio divino. Todo ello acontecerá al final de los tiempos, «cuando se cumplan los años del mundo», en el futuro escatológico. Amanecerá un mundo en paz, liberado de las amenazas que dimanan de la muerte y del infierno. Más adelante, en 19,13, se nos comunica que los días se acortarán (*et breviantur*)⁹⁵ cuando sea inminente el final escatológico. El objetivo de esta aceleración del

ritmo de los tiempos radica en facilitar que quienes duermen se despierten de su profundo sueño.

En palabras de É. Puech, «separación del alma y del cuerpo en la muerte según la antropología semítica, estado intermedio diferente para los justos y los impíos en los receptáculos de las almas, resurrección corporal de los justos transformados a la luz, en el tiempo de la visita, un cielo y una tierra renovados así como una ‘segunda’ muerte para los impíos sin que se precise claramente su resurrección para el juicio, tales parecen ser los puntos clave de la escatología del Pseudo-Filón, que se inscribe así en la línea de I Henoc 22 y Dn 12»⁹⁶.

No existen razones para negar, en cualquier caso, que el Pseudo-Filón defienda la resurrección también para el impío, como antesala del juicio, ya que se dice que «el infierno devolverá lo que debe (...) para que yo retribuya a cada uno según sus obras y según el fruto de sus acciones». La resurrección es necesaria para que Dios difunda la luz de su justicia, aunque es legítimo suponer que cuantos han sido juzgados como impíos sucumban, presos de una aniquilación irrevocable, ya que en ese mundo nuevo y luminoso el infierno ha cerrado sus temidas fauces. Por otra parte, y dado que el campo semántico que suele asociarse a la resurrección de la carne (tierra, los que duermen, devolución del depósito del infierno...) resplandece aquí con nitidez, la referencia a la resurrección en sentido físico parece incuestionable.

Ahora bien, ¿cabe hablar en términos de «escatología intermedia» a propósito del Pseudo-Filón? En este pasaje resuena el desvelamiento de las diferentes moradas para justos e impíos que nos brinda el Libro de los Vigilantes, dentro del ciclo henóquico. El infierno se concibe como el lugar intermedio al que acuden los difuntos, y en el que permanecen hasta la resurrección y el juicio. De ser así, en el Pseudo-Filón la resurrección (probablemente universal) se enmarcaría dentro de una escatología dotada de una notable sistematicidad, la cual abarcaría tanto el aspecto intermedio como la dimensión final o de consumación del mundo y de la historia. Frente a menciones ocasionales y «eccléticas» latentes en otros textos de la literatura intertestamentaria, el Libro de las Antigüedades Bíblicas habría asumido un esquema escatológico global, que devendrá aún más explícito en obras posteriores a la caída de Jerusalén como II Baruc o IV Esdras.

En cualquier caso, las anteriores consideraciones son sumamente hipotéticas. Una hermenéutica que estableciera una ruptura entre la muerte y la consumación escatológica (que no imagine una «espera» de los muertos hasta la resurrección final) también se antoja válida⁹⁷.

II Baruc

El segundo libro de Baruc, también conocido como «Apocalipsis sirio de Baruc» (nos referiremos a él como «II Baruc»), constituye una de las obras más importantes de la literatura intertestamentaria judía y de la teología apocalíptica. Afirma con absoluta nitidez la fe en la resurrección de la carne. Este libro se escribió con posterioridad a la destrucción del Templo de Jerusalén por las tropas romanas el año 70, y lo más probable es que date de principios del siglo II d.C.⁹⁸.

El texto en siríaco nos ha llegado a través de un manuscrito de los siglos VI o VII que se conserva en la *Bibliotheca Ambrosiana* de Milán. Esta versión representa, sin embargo, la traducción de un documento griego anterior, tal y como viene confirmado por un fragmento descubierto entre los papiros de Oxirrínco. Originariamente, II Baruc hubo de ser redactado en hebreo, hipótesis corroborada por los numerosos paralelos existentes entre ésta y otras obras hebreas y arameas⁹⁹.

El contenido de II Baruc procede de la siguiente manera: destrucción de Jerusalén por los babilonios; Baruc expresa su lamento a Dios; se anuncian doce desastres antes de la llegada del Ungido y de la resurrección de los muertos; Baruc goza de una visión en el Sanctasanctorum; Baruc habla sobre el juicio de Dios; Baruc se pregunta por el estado de los justos después de la resurrección; contemplación de la nube; Baruc da gracias a Dios; carta a las nueve tribus y media de la Diáspora con una exhortación a cumplir los mandamientos de Dios.

La referencia a la resurrección de los muertos de II Baruc 30 se relaciona con la llegada del Mesías, del Ungido de Dios. Para Cavallin, «la comparación con los capítulos 50-51 hace más probable que el autor del capítulo 30 aludiera a la resurrección del cuerpo»¹⁰⁰, no sólo a la del alma:

«Y ocurrirá después de estas cosas, cuando el tiempo de la aparición del Ungido se haya cumplido y regrese en gloria (1), que entonces todos los que duermen en su esperanza resucitarán. Y en ese tiempo sucederá que aquellos tesoros en los que se guardó el número de las almas de los justos se abrirán, y saldrán y las multitudes de las almas aparecerán juntas, en asamblea, de una mente. Y los primeros se deleitarán y los últimos no estarán tristes (2). Porque conocen que ha llegado el tiempo del que se ha dicho que es el final de los tiempos. Pero las almas de los impíos se perderán en su mayoría cuando vean estas cosas. Porque saben que han llegado su tormento y sus perdiciones» (II Baruc 30, 1-5).

El autor manifiesta un profundo interés por dilucidar el estado que adoptará el cuerpo resucitado. Esta preocupación por el elemento corporal obedece, en realidad, a una honda inquietud de naturaleza ética: ¿se hallará revestido el cuerpo resucitado de una forma análoga a la que manifiesta el organismo humano durante la vida terrena? ¿Poseerá una capacidad similar para obrar el mal como la que exhibe el cuerpo mundano? ¿En qué se distinguirán, en definitiva, ambos tipos de «carne»? El tratamiento de II Baruc sobre el cuerpo resucitado está dotado de un grado mayor de «concreción» que el brindado por San Pablo en I Co 15. Así, en el capítulo 49 leemos:

«Pero te pregunto, más aún, oh Poderoso; y pediré gracia de Aquél que creó todas las cosas. ¿Bajo qué forma vivirán los vivos en tu día? ¿O cómo permanecerá su esplendor que será después de eso? ¿Acaso tomarán de nuevo esta forma presente, y se pondrán las cadenas de los miembros que están en el mal y por los cuales se realizan males? ¿O quizás cambiarás Tú estas cosas que han existido en el mundo, así como el mundo mismo? (2-3)»

Y en el capítulo quincuagésimo:

«Me respondió y dijo:

–Escucha, Baruc, esta palabra y escríbe todo lo que vas a escuchar en la memoria de tu corazón. Porque la tierra, por supuesto, devolverá a los muertos en ese tiempo; ahora los recibe para guardarlos, sin cambiar nada de su forma. Pero de la misma manera que los ha recibido así los devolverá. Y como se lo he entregado así los resucitará. Porque entonces hará falta mostrar a los vivos que los muertos vuelven a vivir, y que los que se fueron han regresado. Y será así cuando se hayan reconocido entre sí, los que se conocen los unos a los otros en ese momento, y entonces mi juicio será firme (2-3), y vendrán las cosas de las que se ha hablado antes».

Estas consideraciones prosiguen en el capítulo quincuagésimo primero:

«Y ocurrirá cuando pase este día que ha sido señalado que tanto la forma de los que han sido encontrados culpables como la gloria de los que se ha probado que son justos cambiarán. Porque la forma de los que ahora actúan maliciosamente se hará más mala aún de lo que es ahora para que sufran tormento. También, en lo que concierne a la gloria de los que se ha probado que son justos por mi ley, los que poseyeron inteligencia en vida y los que plantaron la

raíz de la sabiduría en su corazón, entonces su esplendor será glorificado por medio de transformaciones, y la forma de su cara se transformará en la luz de su belleza para que puedan adquirir y recibir el mundo inmortal que se les ha prometido (2-3). Por tanto, y sobre todo aquéllos que entonces vendrán, estarán tristes porque despreciaron mi Ley, y taparon sus oídos no sea que escuchasen sabiduría y recibiesen inteligencia. Cuando vean, así, que aquéllos sobre los que ahora están exaltados entonces estarán más exaltados y glorificados que ellos, entonces éstos y aquéllos cambiarán, éstos al esplendor de los ángeles y aquéllos a alarmantes visiones y horribles formas; y se perderán todavía más (5). Porque primero verán y luego se irán para recibir tormento.

Sin embargo, surgirán milagros a su tiempo para los que se salvan por sus obras y para quienes la Ley es ahora una esperanza, y la inteligencia, la expectación y la sabiduría una confianza. Porque entonces verán el mundo que ahora les es invisible, y verán un tiempo que ahora les está escondido. Y el tiempo no les volverá a hacer viejos. Porque vivirán en las alturas de ese mundo y serán como los ángeles e iguales a las estrellas. Y adoptarán cualquier forma que deseen, de belleza a encanto, y de luz al esplendor de la gloria. Porque se extenderán para ellos los límites de mi Paraíso, y se les mostrará la belleza de la majestad de los vivientes bajo el trono, y todas las huestes de ángeles, los que ahora se rigen por mi palabra a menos que se muestren, los que se guían por mi mandamiento, para que puedan permanecer en su sitio hasta que llegue su venida. Y la excelencia de los justos será entonces mayor que la de los ángeles. Porque los primeros recibirán a los últimos, a los que esperaban; y los últimos a los que habían oído que se habían marchado. Porque han sido salvados de este mundo de aflicción y han dejado la carga de las angustias (8-14). ¿A causa de qué hombres perdieron su vida y por qué han cambiado su alma los que están en la tierra? Porque en un momento escogieron para sí el tiempo que no puede pasar sin aflicciones. Y escogieron para sí el tiempo cuyo final está repleto de lamentos y males. Y han rechazado el mundo que no hace más viejos a los que a él llegan. Y han rechazado el tiempo que trae gloria, de tal manera que no vendrán a la gloria de la que te he hablado antes».

El cuerpo refleja, para el autor de II Baruc, la categoría ética coronada por cada persona, y este nexo tan interesante entre el obrar moral y la corporeidad se preservará después de la resurrección. La transformación que experimentará el elemento corpóreo en el futuro escatológico sirve a un fin: disfrutar de la promesa que le aguarda al justo, cuyo cuerpo adoptará una forma angelical (cfr. 51,5). En II Baruc, la resurrección incoa ya un juicio, pero el premio deparado no es el retorno a la vida, sino el tipo de existencia que se

obtiene, aspecto éste que se traduce en el goce de una u otra clase de cuerpo. En cambio, para los impíos la forma será un reflejo de sus acciones ímprobables.

La soberanía divina se manifiesta esplendorosamente en su capacidad de transfigurar el cuerpo para convertirlo en partícipe de sus sublimes dones. Con el nuevo cuerpo, el justo contemplará las maravillas que ahora permanecen escondidas. Su recompensa se asemeja a una glorificación angélica¹⁰¹. La forma del cuerpo, en definitiva, estará relacionada con la forma ética de las acciones realizadas en vida¹⁰², postulado que algunos autores han interpretado en clave anti-saducea y anti-helenista¹⁰³.

Se aprecia un contraste entre los pasajes que afirman claramente la vida futura y determinados textos que aceptan la muerte como una realidad natural. Así, II Baruch 11,4 sostiene que «los justos duermen en el descanso de la tierra», afirmación que, en el contexto de las admoniciones contra Babilonia, se refiere a la paz de que disfruta el justo como recompensa por su rectitud. El juicio final resulta necesario para reivindicar a los justos, pero con anterioridad a él se producirán numerosas adversidades que quebrarán esa «paz» con la que se deleitaron «nuestros padres» (11,4). Estos infortunios apuntan a una transformación radical del mundo en el futuro.

II Baruc 49-51 ofrece el tratamiento más desarrollado, conciso y sistemático de la resurrección de los muertos en la literatura intertestamentaria judía. En él cristaliza toda la dinámica de reflexión escatológica propiciada por la apocalíptica. La transformación de los justificados después del juicio se asemeja a una glorificación angélica en el espacio sideral. La recompensa de los justos consistirá en un mundo totalmente renovado. Por su parte, la temática del despertarse se conjuga con el motivo de la devolución del depósito en los capítulos 49-51. Al igual que en el Libro de las Antigüedades Bíblicas, la devolución del depósito sirve a la realización del juicio divino escatológico. En II Baruc, por tanto, la referencia a la resurrección en sentido físico es evidente, dada la preocupación del autor por desvelar la forma que asumirán los cuerpos resucitados.

IV Esdras

IV Esdras, una de las obras más destacadas de la literatura apocalíptica judía, suele datarse a finales del siglo I o principios del siglo II d.C., probablemente en tiempos del Emperador Domiciano. Sería, de esta manera, contemporánea al Apocalipsis de San Juan¹⁰⁴. Muchas características textuales de IV

Esdras pueden explicarse si se supone un original griego anterior a la versión latina que nos ha llegado¹⁰⁵.

La densidad teológica de este escrito ha suscitado numerosos estudios, que han encontrado en él un instrumento privilegiado para examinar los fundamentos de la cosmovisión apocalíptica. Por lo general, la investigación ha adoptado dos aproximaciones hermenéuticas distintas: una se ha afanado en vislumbrar en los diálogos entre Esdras y el ángel Uriel una transposición de los debates teológicos coetáneos a la redacción del libro, mientras que otra tendencia se ha centrado en el análisis de la evolución psicológica del protagonista. Trabajos más recientes sugieren, sin embargo, que en IV Esdras confluirían dos tradiciones diferentes: la primera se relacionaría con la teología de la Alianza, mientras que la segunda entroncaría con la literatura sapiencial. El autor de IV Esdras habría integrado ambas perspectivas en una proyección escatológica de la resolución definitiva de las ambigüedades que oscurecen la historia (y, en especial, de las contradicciones vinculadas al problema fundamental de la teodicea). De esta manera, en IV Esdras figuraría una especie de «compendio» de la teología del judaísmo del II Templo¹⁰⁶.

El libro comienza con la genealogía de Esdras (1,1-3), y prosigue con la enumeración de las gracias y misericordias de Dios hacia Israel. En el capítulo segundo se expone el juicio divino sobre Israel, y en el tercero se inicia el apocalipsis de Esdras y la pléyade de sus visiones celestiales. En el capítulo sexto se esboza una división de los tiempos y se evocan los signos del final de una era: «he aquí que los días están al llegar, y será entonces cuando me acerque para visitar a los habitantes de la tierra, y cuando exija a los artífices de la iniquidad el castigo por su iniquidad, y cuando la humillación de Sión sea completa, y cuando el sello se coloque sobre la era que está a punto de pasar, entonces mostraré estos signos: los libros se abrirán delante del firmamento, y todos lo verán juntos» (6, 18-21).

La tercera visión se refiere a las obras de Dios en el universo. Esdras se pregunta por qué Israel no posee su heredad: «si es verdad que el mundo ha sido creado para nosotros, ¿por qué no poseemos nuestro mundo como una heredad? ¿Cuánto durará esto?» (6,59).

En el capítulo séptimo, central para la temática de la resurrección, Dios responde oportunamente a los interrogantes formulados por Esdras mediante la alusión a una puerta angosta desde la que se accede a un vasto mar (7,4): «a menos que los vivos atraviesen vanas y difíciles experiencias, nunca podrán recibir aquellas cosas que les han sido reservadas» (7,14). El texto

continúa con la expresión de un clamor profundo por el destino de los justos y de los impíos, el cual entra en estrecha consonancia con otros textos de la literatura intertestamentaria palestinese: «O Soberano, Señor, he aquí que Tú has ordenado en tu Ley que los justos heredarán estas cosas, pero que los impíos perecerán. Los justos, por tanto, pueden soportar circunstancias difíciles mientras esperan circunstancias más favorables; pero los que han actuado maliciosamente han sufrido las circunstancias difíciles y no verán las favorables» (7,17-18).

Más tarde aparece una referencia al advenimiento del Reino, acompañada de una exposición de la teología de la resurrección de los muertos, la cual se aborda desde la óptica del mesianismo: «pues he aquí que llegará el tiempo en que los signos que he predicho para ti vendrán para pasar; aparecerá la ciudad que ahora no se ve, y la tierra que ahora está escondida se mostrará. Y todo el que ha sido liberado de los malos que he predicho verá mis maravillas» (7, 26-28); «y la tierra entregará a los que en ella duermen; y los promtuarios entregarán las almas que les han sido encomendadas (*et terra reddet qui in ea dormiunt, et pulvis qui in eo silentio habitat, et prumptuaria reddent quae eis commendatae sunt animae*). Y el Altísimo se manifestará sobre el asiento del juicio, y la compasión pasará de lado, y la paciencia desaparecerá, y sólo permanecerá el juicio, la verdad se levantará, y la fidelidad crecerá. Y le seguirá la recompensa, y se mostrará el premio: las acciones justas despertarán, y las acciones injustas no dormirán» (7,32-35).

A continuación, Esdras se pregunta: «¿Pero quién hay entre los vivos que no haya pecado, o entre los hombres que no haya transgredido tu alianza?» (7, 46-47); «me alegraré por los pocos que serán salvos, porque son ellos los que han hecho que prevalezca ahora mi gloria, y por ellos ha sido honrado mi nombre. Y no me apenaré por la multitud de los que perezcan, porque ahora son como una neblina, y se asemejan a una llama y al humo, están puestos en el fuego y arden calientemente, y se extinguen» (7, 60-61). Posteriormente, Esdras se lamenta ante el desconcertante hecho de que todo nacido porte consigo la umbría huella del pecado y de la trasgresión, desazón ésta que sugiere que sería mejor no ser juzgados, ya que nadie resistiría la drástica severidad del Señor de la rectitud. Dios le recuerda que, desde antiguo, se habían promulgado unos mandamientos que muchos quebrantaron y aún hoy infringen. Sin embargo, el desasosiego que inunda el alma de Esdras no cesa. Su turbación le conmina a inquirir del Dios de poder y majestad «si después de la muerte, tan pronto como cada uno de nosotros entregue su alma, descansaremos hasta que

vengan los tiempos en que Tú renueves la creación, o si enseguida sufriremos el tormento» (7, 75).

Posteriormente llega el lamento de Esdras ante el hecho de que todo nacido lleva consigo la huella del pecado y de la trasgresión, por lo que parece que sería mejor no ser juzgados, ya que nadie podrá resistir un juicio severo. Dios contesta que se habían establecido unos mandamientos que muchos no guardaron, y Esdras vuelve a expresar sus inquietudes:

«Si después de la muerte, tan pronto como cada uno de nosotros entregue su alma, descansaremos hasta que vengan los tiempos en que Tú renueves la creación, o si enseguida sufriremos el tormento» (7, 75)¹⁰⁷.

Para Puech, el pasaje anterior no concibe el cuerpo como la prisión del alma (en sintonía con la filosofía platónica), sino que se limita a constatar la esperanza en la resurrección futura¹⁰⁸. Al fenecer, el alma se separa del cuerpo, y esta escisión perdurará hasta que acontezca la resurrección en el final de los tiempos y tenga lugar el juicio divino. La apelación a las almas separadas no implica la asunción implícita del dualismo platónico: la afirmación de la resurrección venidera del cuerpo demostraría, por el contrario, que IV Esdras concede tanta importancia al elemento corporal como al espiritual. El alejamiento entre alma y cuerpo será provisional, a la espera de la resurrección escatológica de los muertos. Lo corpóreo no se menosprecia, como en los planteamientos de cadencia dualista, sino que se exalta, al considerarse objeto del eximio don de la resurrección.

Para todos aquéllos que hayan perseverado en los caminos del Señor, «cuando se separen de su cuerpo mortal» (7, 89), se señalan los siete órdenes en que descansarán en la morada celeste. De entre ellos, cabe destacar que el quinto orden indica que «se alegran porque ahora han escapado de lo que es mortal, y heredarán lo que ha de venir; y junto a ello verán los apuros y fatigas de los que han sido liberados, y la espaciosa libertad que han de recibir y gozar en inmortalidad» (7, 96). En el sexto orden, su cara brillará con tanto fulgor como el astro regio: se asemejarán a la luz que irradian las estrellas y devendrán incorruptibles (*incipient stellarum adsimilari lumini*, cfr. 7,97). En el séptimo orden, se deleitarán con la contemplación de la gloria de Dios.

Esdras pregunta si el justo se verá facultado para interceder en el juicio, al igual que Abraham le rogó a Dios que atenuase la dureza de su castigo sobre la

ciudad de Gomorra. La respuesta estriba en advertir que el día del juicio marcará el final, la clausura definitiva de esta era y el flamante principio de la edad inmortal que ha de venir, carente de corrupción y de increencia, por lo que no será posible conmiserarse del condenado (cfr. 7, 112-115): «me respondió y dijo: ‘Este mundo presente no es el final; la gloria plena no habita en él; por eso, los que fueron fuertes rezaron por los débiles. Pero el día del juicio será el final de esta era y el principio de la era inmortal que ha de venir, en la que la corrupción ha desaparecido, la indulgencia pecaminosa ha llegado a término, la increencia ha sido quitada, y la justicia ha aumentado».

Esdras se lamenta de que haya existido Adán, el primer hombre, «porque mientras vivíamos y cometíamos iniquidad no considerábamos lo que sufriríamos después de la muerte» (7, 126), reflexiones que exhiben una notable hondura antropológica y teológica. ¿Para qué nacer y deleitarnos con la frescura de la vida, si transgrediremos, inexorablemente, la ley de Dios, y sucumbiremos ante el mal y la muerte? Estas cavilaciones, en las que resulta inevitable atisbar, *avant la lettre*, las meditaciones sobre «el mayor delito del hombre»¹⁰⁹ que Calderón de la Barca pondrá en boca del príncipe Segismundo, así como el nihilismo desconsolador de un Mefistófeles que, en el *Fausto* de Goethe¹¹⁰, proclama que sería mejor que nada brotara, pues todo cuanto aflora en el mundo se halla abocado a perecer ineluctablemente, no acaparan, sin embargo, la última palabra para Esdras. Todo pesimismo se sana y rejuvenece la alegría ante el vislumbre tonificador de la infinita piedad del Señor del cosmos. Por ello, imbuido de una fe ansiosa, permeado de la más firme esperanza, apela devotamente a la benevolencia divina y a los siete atributos de Dios: misericordioso, rebosante de gracia, paciente, leal, abundante en compasión, dador (de bondad, o nadie resistiría su juicio), juez (justo).

En el capítulo octavo, Esdras implora la clemencia divina sobre la creación. El juicio se acerca, inminencia ésta que Dios sólo ha revelado a unos pocos individuos (cfr. 8,61-62), a aquéllos bendecidos con el don de la visiones apocalípticas. También se precisa cómo habrá de ser el Paraíso: «para ti se ha abierto el Paraíso, se ha plantado el árbol de la vida, se ha preparado la era que ha de venir, se ha concedido plenitud, se ha construido una ciudad (...). Las tribulaciones han pasado, y al final se ha hecho manifiesto el tesoro de la inmortalidad. Por tanto no hagas más preguntas sobre la multitud de los que perecerán. Ellos también recibieron libertad, pero despreciaron al Altísimo, y despreciaron su Ley» (8,52-57). En la cuarta visión, Esdras contempla la

Jerusalén celeste (cfr. 10, 25-28); en la quinta, observa un águila con doce alas plumíferas y tres cabezas, semiología del cuarto reino pregonado por el profeta Daniel; en la sexta, comparece un hombre que surge crípticamente del corazón del mar, y en la séptima se nos desvela una periodización del curso de los tiempos en doce etapas (cfr. 14,12). En el capítulo décimoquinto, a modo de apéndice, se recoge la denuncia de la opresión de Israel, la cual va dirigida contra la iniquidad de Babilonia, Asia, Egipto y Siria. En reconocimiento de la omnipotencia y de la irrestricta sabiduría de Dios, Esdras admite que no ha «pecado delante de Dios y de su gloria» (15,54).

En opinión de Nickelsburg, IV Esdras concibe la resurrección como una auténtica teofanía o manifestación del Dios de majestad. Su juicio adopta una perspectiva verdaderamente universal: se cierne sobre todos los seres humanos. En una interpretación en la que vibran resonancias de Dn 12, el justo, tras el juicio escatológico, brillará como la luz de las estrellas¹¹¹.

La inquietud principal de IV Esdras deriva del problema de la injusticia, aspecto en el que esta obra se encuentra estrechamente vinculada a la tradición sapiencial de la Biblia hebrea¹¹². La diferencia más notable estriba en la importancia de la proyección escatológica: la solución a aquello que, en el ámbito de la literatura sapiencial, carece de respuesta, y se asemeja más bien a un misterio indescifrable que brota de la voluntad inescrutable de Dios, en IV Esdras se pospone al final del decurso de los tiempos. La gravedad de la teodicea hace que sea necesaria una transformación radical del mundo, en la que resplandecerá la trascendencia absoluta de Dios sobre todas las cosas. La omnipotencia divina es responsable de la resurrección de los muertos, pero su luminiscencia sólo coruscará en la consumación escatológica de la historia. Reaparece, como en otros textos apocalípticos, la temática de la dormición en la tierra y de la entrega del depósito, como evento previo al juicio divino. La referencia a la resurrección en sentido físico parece incuestionable.

Apócrifo de Ezequiel

El Apócrifo de Ezequiel nos ha llegado a través de una serie de fragmentos, como el citado por Epifanio en *Contra las Herejías* 64, 70, 5-17a, aunque su existencia la testimonian escritores como Clemente de Alejandría o Tertuliano, así como la literatura rabínica¹¹³.

La lengua original no se conoce a ciencia cierta, pero se han propuesto tanto el griego como el hebreo¹¹⁴, y la datación posee, como límite *ante quem*, las postrimerías del siglo I, ya que la primera carta de Clemente a los Corintios utiliza esta obra. Parece probable que fuese compuesta entre el 50 a.C. y el 50 d.C.

Ya en la introducción del fragmento primero leemos:

«Porque los muertos resucitarán y los que están en las tumbas se levantarán», dice el profeta [Is 26,19 en los LXX], y a continuación Epifanio se dispone a citar una parábola del Apócrifo sobre un hombre ciego y otro lisiado en un jardín.

Y en el capítulo segundo se nos dice:

«Hizo que el lisiado fuese llevado por el ciego y los juzgó como uno solo. Así el Santo, bendito sea, trae el espíritu y lo sitúa en el cuerpo, juzgándolos como uno solo. Pues se ha dicho: ‘llamará a los cielos desde arriba y a la tierra, para que pueda juzgar a su gente’ ‘Llamará a los cielos desde arriba’ – esto al espíritu. ‘Y a la tierra para que pueda juzgar a su gente’ – esto al cuerpo».

El Apócrifo de Ezequiel expone una antropología dualista, en la que impera una distinción estricta entre cuerpo y alma. La resurrección (la llamada al cuerpo y al espíritu desde sus respectivos lugares) emerge como una condición necesaria para que se imparta la justicia¹¹⁵. La parábola referida al ciego y al cojo en el jardín, quienes se ayudan para allanar la morada de un rey (el ciego transporta al cojo sobre sus hombros, de manera que sus discapacidades se suplan mutuamente) y se defienden recíprocamente ante el juicio, al alegar que, a título individual, eran incapaces de penetrar en el jardín, dada la invidencia del ciego y la lesión del cojo, no pretende sino resaltar, como escribe G. Aranda, «dos aspectos: la unidad del cuerpo y el alma en la singularidad de la persona y la resurrección del cuerpo tras la muerte. Cuerpo y alma son igualmente responsables en las acciones realizadas por el hombre, y sobre ambos, como un solo ser, recaerá el juicio. Para ello, Dios unirá de nuevo el alma y el cuerpo de cada individuo»¹¹⁶.

Se juzgará no al ciego y al cojo por separado, tal que se liberen de toda culpa potencial, sino al ciego y al cojo juntamente, trasunto de la unidad de cuerpo y alma en lo que respecta a las acciones morales significativas para la vida eterna.

2. OBRAS DEL JUDAÍSMO DE HABLA GRIEGA DE LA DIÁSPORA

II Macabeos

El segundo libro de los Macabeos constituye un testimonio fundamental en el seguimiento del desarrollo histórico de la creencia en la resurrección de los muertos en el judaísmo del II Templo. Esta obra condensa la historia de Israel en cinco volúmenes. Fue compuesta por Jasón de Cirene y, a diferencia de I Macabeos, afanada en mostrar la legitimidad del sumo sacerdocio asmoneo (mediante la explicación de que la familia de Matatías ayudó a los judíos durante la persecución de Antíoco IV), en II Macabeos no aparece la figura de Matatías. La fecha más probable de redacción es la segunda mitad del siglo II a.C.¹¹⁷

Si bien II Macabeos suele considerarse como un libro de la Diáspora judía¹¹⁸, la escatología en clave resurreccionista corresponde más al ámbito palestinese¹¹⁹, una muestra, probablemente, del intenso intercambio de ideas y prácticas que pudo existir entre ambas corrientes, y un signo de lo extremadamente complicado que resulta establecer rígidas categorizaciones geográficas para las temáticas escatológicas.

U. Kellermann ha identificado los distintos paralelos que existen entre los mártires macabeos y los de la literatura helenística, como los martirios de los filósofos, las *Consolationes* o el *Exitus Illustrium Virorum*. Pese al trasfondo helenístico del relato¹²⁰, especialmente a nivel retórico, no debemos olvidar, como nota Kellermann, que en II Mac 7 existe una voluntad explícita de relacionar la resurrección con la teología de la Torá¹²¹. De hecho, Kellermann discierne los siguientes paralelos veterotestamentarios: Dt 32,36 (Dios como Señor de la vida y de la muerte), la historia de la creación en Gn 1,1-2,4a, la tradición bíblica del amor divino hacia Israel, Dn 12 (donde se espera que se obre justicia con los mártires a través de la resurrección), y los salmos 49 y 72, en los que está presente el motivo teológico de la comunidad de los justos con Yahvé¹²².

El capítulo séptimo de II Mac sintoniza con Dn 12, pero puede afirmarse que en el primero la idea de resurrección posee una connotación más celestial y trascendente que en Daniel¹²³. La inclusión de la resurrección en una perspectiva de acentuación de la trascendencia divina se percibe no sólo en la dimensión escatológica del discurso de II Mac 7, sino también en las refe-

rencias a la creación divina. II Mac 7,22-23 liga la creación del ser humano al conocimiento de la omnipotencia divina¹²⁴:

«No sé como aparecisteis en mi vientre; yo no os di el espíritu y la vida, ni puse en orden los miembros de cada uno de vosotros. Por eso el creador del mundo, que plasmó al hombre en el principio y dispuso el origen de todas las cosas, os devolverá de nuevo misericordiosamente el espíritu y la vida, puesto que ahora, a causa de sus leyes, no os preocupáis de vosotros mismos».

La omnipotencia divina es responsable de la creación del género humano, el cual no ha surgido por la virtualidad intrínseca de la naturaleza, sino del inefable poder creador de Dios, el cual subyace también a la resurrección futura. En II Mac 7, y quizás sea ésta su característica más destacable, la resurrección se contempla desde la óptica de la creación: la resurrección constituye una recreación que lleva a cabo el imponderable poder de Dios.

Esta resurrección final, esta recreación obrada por la omnipotencia divina, se concibe como una rehabilitación del mártir, en consonancia con una resurrección que sirve para reivindicar la herencia del justo sufriente en vida, a quien la infinita misericordia divina no puede abandonar. Dios resucita a los justos perseguidos porque es fiel a las promesas consignadas en la Alianza¹²⁵: «el aliento vital y la creación dependen de Dios, que da y quita cuando quiere, y ocurrirá lo mismo con la resurrección».

Kellermann señala que, a diferencia de la noción de resurrección albergada por la religiosidad del antiguo Egipto, en II Mac 7 esta creencia no entraña un significado cósmico-biológico, sino que brota de la preocupación por la teodicea, por el sufrimiento del justo en la tierra y la realización de la justicia divina. En este sentido, cabe decir que la idea de resurrección de II Mac 7 adopta visos eminentemente geocéntricos. No se deduce de la naturaleza cíclica de los fenómenos del mundo, sino de una visión lineal de la historia, en la que se palpa una unión estrecha entre el comienzo (la creación) y la consumación del tiempo, entre la protología y la escatología.

En el relato de II Mac 7 leemos cómo el segundo de los hermanos, mientras sufre los más terribles suplicios, afirma:

«Tú, *malvado*, nos borras de la vida presente, pero el rey del mundo nos resucitará a una vida nueva y eterna a quienes hemos muerto por sus leyes (9)¹²⁶. Después de éste comenzó a ser torturado el tercero, y, cuando se lo mandaron, sacó inmediatamente la lengua y extendió voluntariamente las manos. Y dijo con dignidad:

—De Dios he recibido estos miembros, y, por sus leyes, los desprecio; pero espero obtenerlos nuevamente de Él (11). De esta forma el rey mismo y los que le acompañaban quedaron admirados de la valentía del joven, como si no diera ninguna importancia a los tormentos. Muerto éste, empezaron a torturar al cuarto aplicándole los mismos tormentos; y cuando estaba en las últimas habló de este modo: —Es preferible morir a manos de los hombres con la esperanza que Dios da de ser resucitados de nuevo por Él; para ti, en cambio, no habrá resurrección a la vida (14)».

A tenor de los textos, II Mac 7 no defiende una resurrección universal: la resurrección para la vida es exclusiva del mártir. La resurrección, en definitiva, aparece como una especie de «recreación», que Dios otorgará a los justos que han padecido la más honda turbación por su causa. Las palabras de la madre de los siete hermanos macabeos en 7, 22-23 resultan sumamente clarificadoras:

«No sé como aparecisteis en mi vientre; yo no os di el espíritu y la vida, ni puse en orden los miembros de cada uno de vosotros. Por eso el creador del mundo, que plasmó al hombre en el principio y dispuso el origen de todas las cosas, os devolverá de nuevo misericordiosamente el espíritu y la vida, puesto que ahora, a causa de sus leyes, no os preocupáis de vosotros mismos (23)».

El Dios creador devuelve la vida, del mismo modo que en el principio la concedió con abnegada liberalidad. Desde la confianza en este poder absoluto y restaurador de Dios, uno de los hermanos osa clamar ante Antíoco IV en 7, 36-37:

«Porque ahora nuestros hermanos, tras haber soportado un breve tormento, han adquirido la promesa de Dios de una vida eterna; pero tú sufrirás por el juicio de Dios el justo castigo de tu soberbia (36). Yo, como mis hermanos, entrego cuerpo y alma por las leyes de los padres, suplicando que Dios sea pronto misericordioso con la nación, y que tú, entre tormentos y azotes, confieses que sólo Él es Dios».

Posteriormente, el anciano Razías entona en 14,46, justo antes de morir, la siguiente confesión:

«Estando ya desangrado del todo, se arrancó los intestinos y, tomándolos con las dos manos, los arrojó a las tropas e invocó al Dueño de la vida y del espíritu que se los devolviera de nuevo; y de esta forma murió».

La petición del anciano a Dios, a saber, la devolución de sus intestinos (elemento corporal), puede interpretarse como una referencia a la resurrec-

ción de la carne, pero esta tematización responde, en última término, a la convicción fundamental que subyace en II Mac: el Dios creador es también el Dios restaurador, el Señor que otorga de nuevo la vida a sus mártires.

Puech pone de relieve cómo la doctrina de la resurrección en el capítulo séptimo de II Mac se afirma progresivamente: en el primer hermano, la resurrección se relaciona con la Ley, mientras que en el cuarto lo hace con el alma justa: «en definitiva, a propósito de los casos ejemplares que son los mártires, II Mac adopta la creencia en la resurrección tal y como había sido formulada en el pasaje de Dn 12»¹²⁷. Como fundamento escriturario se alza un remanente de la teología deuteronomista: el cumplimiento de la Ley conduce a la vida¹²⁸.

Testamento de Job

El Testamento de Job constituye una narración haggádica, a modo de mi-drash, al libro de Job, escrita en griego. Parece que fue elaborado por la secta de los terapeutas en Egipto¹²⁹. Guarda un estrecho paralelo literario con los Testamentos de los Doce Patriarcas y, en general, con los discursos del adiós. Podría haberse redactado hacia el 40 a.C.¹³⁰

Job, a diferencia de lo que sucede en el libro bíblico homónimo, expresa una fe firme en la vida eterna. Un arcángel le anuncia los tormentos que sufrirá por renunciar a la idolatría, pero también le revela su destino venturoso, que es la resurrección:

«Tè despertarás (egérthese) en la resurrección (anastásei)» (4,9).

La gloria final le aguarda no sólo a Job, sino también a su mujer Ausítide:

«Ahora sé que el Señor se acuerda de mí. Me levantaré (anastésomai) y entraré en la ciudad y me dormiré un poco y recibiré la recompensa de mi esclavitud» (40,4).

No es posible determinar si por «ciudad» se refiere el texto a la Jerusalén celeste o a una urbe terrena. Tampoco cabe descartar que el texto abogue por una escatología intermedia, dado que se establece un hiato temporal entre la dormición y la recepción de la recompensa.

La antropología adopta un cariz claramente dualista:

«Tomó aquél el alma de Job, se marchó volando teniéndola en sus brazos, la hizo subir a la carroza y se encaminó hacia el oriente. Y su cuerpo, envuelto, fue conducido a la tumba» (52, 10-11).

En 4,9 figura una afirmación nítida de la resurrección física, consideración que reaparece en 40,4. La temática del «despertarse», aun presente, no debiera hacernos olvidar que el autor del Testamento de Job asume simultáneamente las ideas de resurrección corporal y de pervivencia del alma, en el marco de un acusado dualismo. Ambos planteamientos se mencionan expresamente: «de lo expuesto se deduce que esta obra, aunque es un relato griego en prosa con unas cuantas piezas de poesía, por su temática resurreccionista se inscribe en la literatura apocalíptica»¹³¹. A juicio de Cavallin, se habrían mezclado diferentes escatologías sin un intento sistemático de integración¹³². La resurrección no afecta al cuerpo y al alma al mismo tiempo, sino que más bien consiste en una revivificación del cuerpo para reunirse con un alma que es, de por sí, imperecedera.

Oráculos Sibilinos

Los oráculos sibilinos constituyen un género literario de clara impronta greco-romana, aunque sus orígenes podrían yacer, en último término, en Irán¹³³. Las sibilas, profetisas cuyas declamaciones venían exhortadas por un arcano impulso interior, eran capaces de predecir grandes catástrofes. Con el tiempo, tanto judíos como cristianos se valieron de este tipo de literatura para satisfacer sus respectivos intereses propagandísticos.

Los oráculos judíos que nos han llegado presentan interpolaciones cristianas patentes. El libro cuarto, en el que nos detendremos por la centralidad que en él desempeña la temática de la resurrección de los muertos, se escribió, como pronto, después del año 80 d.C., en virtud de las alusiones veladas a la erupción del volcán Vesubio, que asoló la ciudad de Pompeya el año 79 d.C., así como por la referencia a la leyenda del regreso de Nerón al mando del ejército de los temidos partos (enemigo por antonomasia del imperio) para tiranizar de nuevo Roma¹³⁴.

El libro IV comienza con una sonora advertencia: «escucha, pueblo de Asia altiva y Europa, por mi boca de variado sonido, todas las verdades que me dispongo a profetizar por mandato de nuestro gran Dios» (1-3). A continuación, el autor describe la felicidad con cuya dicha se deleitarán cuantos bendigan al Señor: «los piadosos permanecerán sobre la fértil tierra, porque Dios les concederá a un tiempo espíritu, vida y gracia» (45-47). Seguidamente se enumera, *ex eventu*, la lista de imperios que se sucederán en la cúspide del dominio terreno: asirios, medos, persas..., hasta que la «Hélade orgullosa emprenda la navegación contra el ancho Helesponto, para llevar gravosa fatalidad

a los frigios y Asia» (70-71). Las diferentes naciones de la Tierra son objeto de sendas denuncias proféticas: Armenia (114), Chipre (129), ciudades como Antioquía (140)...

Cuando la fe y la justicia desaparezcan de entre los hombres, Dios promete aplacar su descomunal cólera si se retorna al camino recto; de lo contrario, advendrá la destrucción:

«El mundo entero escuchará el rugido y el eco violento. Incendiará toda la tierra y aniquilará toda la raza humana, a todas las ciudades, ríos e incluso el mar; hará que todo se consuma en el fuego y se convierta en polvo ardiente. Mas cuando ya todo se transforme en ceniza y ascuas, y Dios haga descansar también al fuego inextinguible, igual que lo prendió, *entonces Dios dará forma de nuevo a los huesos y las cenizas de los hombres, y de nuevo hará que se levanten los mortales, como antes eran. Y entonces tendrá lugar el juicio en el que Dios mismo será de nuevo el juez del mundo; a cuantos por impiedad pecaron, otra vez la tierra amontonada sobre ellos los ocultará, y el Tártaro lóbrego y las profundidades horribles de la gehenna. Y cuantos son piadosos, de nuevo vivirán sobre la tierra, porque Dios les concederá a un tiempo espíritu y gracia por su piedad* (180-190). Entonces todos se verán a sí mismos al contemplar la gran luz del dulce sol. ¡Bienaventurado el hombre que en este tiempo llegue a existir sobre la tierra!» (152-191)¹³⁵.

Para el autor de este oráculo, la devastación del mundo supone una condición previa para que acontezca la transformación radical del entero cosmos, fenómeno éste que vendrá revestido, en el caso de los seres humanos, de las características de una resurrección corporal, antesala del juicio universal de Dios. Los que renazcan en ese futuro escatológico recuperarán la forma corpórea que poseyeron en vida, pero habrán de comparecer ante el tribunal divino, magno escenario en el que se decidirá si ese nuevo amanecer se convertirá en una aurora definitiva, cuyo fulgor glorioso no apague nunca más la vibrante luz de la vida, o si, a causa de una sentencia negativa, el condenado sucumbirá por siempre a las más tenebrosas profundidades, a la insólita amargura de una sepultura infranqueable. La existencia resucitada se asemeja a una reincorporación a la vida terrena. No se vislumbra un *novum* auténtico, una escatología *stricto sensu*¹³⁶.

Pseudo-Focílides

Pseudo-Focílides es una obra en doscientos treinta versos escrita probablemente en Egipto en torno al siglo I d.C., quizás con anterioridad al reinado de Calígula (37-41), ya que emplea un tono universalista en el que no parecen

aflorar tensiones entre judíos y gentiles¹³⁷. Se le atribuye al poeta gnómico Focílides, quien vivió en Mileto, Jonia, en el siglo VI a.C.¹³⁸

Su antropología remite al capítulo segundo de Génesis. No distingue entre el justo y el impío en la retribución post-mortem. A juicio de É. Puech, la perspectiva que predomina es la de la resurrección espiritual. Se insiste «en la igualdad de los hombres en la muerte y en el más allá»¹³⁹. Sus aforismos no subrayan, con claridad, la dimensión corporal. Así, en el aforismo LIII se nos desvela que, a pesar de la descomposición de los cadáveres, las almas permanecen incorruptibles, porque han sido forjadas a imagen de Dios. En LVI se reitera cuál es el destino del alma: la vida eterna.

SÍNTESIS CONCLUSIVA

1. HETEROGENEIDAD DE LAS CONCEPCIONES ESCATOLÓGICAS EN LA LITERATURA INTERTESTAMENTARIA JUDÍA

Los textos bíblicos e intertestamentarios examinados muestran la coexistencia de perspectivas diversas que, a tenor de un análisis puramente lógico, podrían considerarse mutuamente excluyentes. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que los autores no aspiran a una clarificación sistemática de sus posiciones escatológicas, más allá de una afirmación, en ocasiones difusa, de la pervivencia de la identidad individual después de la muerte.

Ideas como las de restauración colectiva de la nación, pervivencia espiritual del justo, resurrección individual, inmortalidad del alma, ascensión colectiva, escatología realizada... se encuentran en unos u otros textos. Parece claro que se produce una progresiva acentuación del elemento individual: si bien la dimensión colectiva no se desvanece por completo, en los textos más tardíos se insiste más en el destino individual. Esta transición hacia el plano individual se refleja también en la adopción paulatina de una perspectiva más universal en lo que respecta a la distinción entre el justo y el impío. Si en los textos más antiguos, tanto la resurrección como la simple pervivencia espiritual constituyen un privilegio de los justos, en los textos más tardíos la resurrección emerge como una realidad universal, al igual que la pervivencia espiritual, sólo que los justos disfrutarán de una vida eterna dichosa y colmada de plenitud, en contraste con el horizonte tan oscuro que le aguarda al impío.

No es legítimo sostener que la afirmación de la resurrección individual vi-bre en exclusiva en los textos de procedencia palestinese. Textos del judaísmo de habla griega de la Diáspora, como II Macabeos, y, quizás más significativo aún, lo que se colige del examen de la traducción de diversos pasajes del hebreo al griego en la Septuaginta, atestiguan que también despuntó en escritos en griego.

En la mayoría de los textos estudiados subyace una convicción fundamental: la vida no termina con la muerte. El motivo que inspiró esta creencia, al menos inicialmente, no fue otro que la honda inquietud ante el destino deparado para los justos. Con el paso del tiempo, adquiriría una connotación más universal, desligada ya de la absorbente preocupación por el problema fundamental de la teodicea. El poder de Dios no puede toparse con una linde que constriña su alcance, con una barrera infranqueable, ni siquiera ante el abismo de la muerte. Por ello, el justo, en meritoria recompensa dispensada por el Dios de poder y majestad, lo acogerá en su seno, para que goce de la bienaventuranza eterna con la fuente del amor y de la vida.

Resultan aleccionadoras las palabras del exegeta y arqueólogo británico N.T. Wright: «en el judaísmo del segundo Templo existía un amplio abanico de creencias en relación con el destino de los muertos, tanto a corto como a largo plazo. Se conocían otras creencias y (hasta la desaparición de los saduceos y la supremacía de los rabinos posterior al 70) también se enseñaban. Pero existía una fuerte tendencia a la fe en la resurrección que había crecido a partir de diversos pasajes bíblicos, provocada por las nuevas circunstancias del judaísmo posexílico y expresada en una amplia gama de textos procedentes de todo el período del segundo Templo y hasta bien entrado el de los rabinos»¹⁴⁰.

El examen de los textos disponibles no permite aportar una solución satisfactoria al interrogante sobre el origen de la creencia en la resurrección de los muertos. Brinda la oportunidad, sí, de constatar la variedad de ideas escatológicas presentes en la literatura intertestamentaria previa al año 70 d.C.¹⁴¹, así como de establecer que, con anterioridad al siglo III a.C., se antoja difícil (por no decir imposible) identificar con nitidez la idea de resurrección en Israel; también favorece el estudio de la evolución diacrónica de esta creencia desde los textos, pero no se interna en la cuestión verdaderamente nuclear: por qué surgió una idea, la de resurrección, que si bien entronca con el teocentrismo tradicional de Israel, no se había explicitado ni en el profetismo clásico y ni en la teología sacerdotal del II Templo.

De este modo, el tratamiento aislado de los textos, sin su inclusión en un estudio histórico y sociológico, se antojará sumamente limitado. El trabajo lle-

vado a cabo por S. Beyerle representa, en este sentido, una gran aportación al tema que nos ocupa, ya que se aproxima a la creencia en la resurrección de los muertos no como una idea que quepa examinar autónomamente, sino como una noción que ha de ser abordada con el trasfondo de una nueva *Weltanschauung* que amaneció en torno al siglo III a.C., la cual adquiriría gran relevancia tras la revuelta contra Antíoco IV y el helenismo: la apocalíptica.

Es en la literatura apocalíptica, ya desde el capítulo duodécimo de Daniel, donde la idea de resurrección florece con particular intensidad. La resurrección no se entiende sin prestar atención a la entraña de la cosmovisión apocalíptica, cuya original *forma mentis* en aspectos tan trascendentales como la concepción de la historia encaminada hacia un *éjaton*, el universalismo¹⁴² o la soberanía de Dios sobre el mundo, la historia y la muerte, se proyectan sobre la propia categoría de resurrección. La fe resurreccionista se alumbra en un contexto sociohistórico definido por el enfrentamiento entre helenismo y judaísmo, aunque en ella confluyeran los elementos fundamentales de la fe del pueblo de Israel, dentro del marco propiciado por la teología apocalíptica.

La trascendencia y la soberanía absoluta de Dios sobre toda la realidad, sobre todas las naciones, sobre todos los seres humanos, representan dos de los elementos definitorios capitales de la teología apocalíptica. A pesar de que primariamente pudieran haberse referido a Dios como garante del orden natural (centralidad de lo cosmológico), la idea misma de la total trascendencia de Dios contribuyó, en un desarrollo ulterior de la teología apocalíptica, a edificar una hermenéutica de la historia y una escatología (ambas íntimamente relacionadas) de notable originalidad¹⁴³.

La soberanía absoluta de Dios, reflejada en la solemnidad de su trono celestial, constituyen un aspecto de suma relevancia para la comprensión de la teología asumida por gran parte de la apocalíptica. La visión de la gloria de Dios no es original de este movimiento (el profeta Isaías ya había gozado de una experiencia similar; cfr. Is 6). Sin embargo, en el énfasis conferido a la trascendencia de Dios sobre el mundo y la historia resplandece un aspecto que marcará profundamente el judaísmo posterior: la progresiva «ampliación» de los contenidos propios de la fe del pueblo de Israel en clave universalista. Dios no será interpretado únicamente como el Señor de Israel, ineluctablemente enfrentado a las deidades de las demás naciones, sino como la divinidad que impera sobre la totalidad del cosmos y de la historia.

La radical «elevación» de Dios sobre la vida terrena, asociada inicialmente a una óptica de índole cosmológica (Dios como garante de la regularidad

del orden de la naturaleza), se desarrolló, ulteriormente, hasta configurar una hermenéutica de la historia y de la escatológica notablemente innovadoras. Pese a las divergencias en detalles concretos apreciables en el seno de la literatura apocalíptica (como la aceptación, el rechazo o el silencio ante doctrinas como la resurrección de la carne), predomina un planteamiento que apela a la trascendencia en la concepción del ser divino. Ello se plasma en la imagen de Dios como Señor de la naturaleza y artífice de su armonía y de su medida; en Dios como Señor de toda la historia, no sólo de la protagonizada por el pueblo de Israel; y, finalmente, en Dios como Señor de la vida y de la muerte, provisto de potestad para juzgar y conceder un premio eterno.

2. RESURRECCIÓN Y CORPORALIDAD

En lo que concierne a la «fisicalidad» de la resurrección, esto es, a si la dimensión corpórea pertenece o no de manera intrínseca a la afirmación de la resurrección del individuo al final de los tiempos, cabe realizar las siguientes observaciones. Parece, en efecto, existir una relación estrecha entre el motivo literario del «depósito» que alberga la tierra y la acentuación de la dimensión física de la resurrección. La temática de los muertos que descansan en las profundidades de la tierra, la cual se verá obligada en el futuro a devolver unos cuerpos que alberga sólo temporalmente, ha sido estudiada detenidamente por G. Stemberger¹⁴⁴.

Un ejemplo claro del motivo del «depósito» lo encontramos en I Henoc 51,1: «en esos días la tierra devolverá su depósito, el Sheol retornará lo que ha recibido, y la destrucción devolverá lo que debe». A juicio de Stemberger, los tres sujetos (tierra, Sheol y destrucción -*abbaddon*) son identificables¹⁴⁵. Es interesante advertir que este esquema tripartito reaparecerá en IV Esdras 7,32: «*et terra reddet qui in eam dormiunt, et pulvis qui in eo silentio habitant, et prumptuaria quae eis commendatae sunt animae*». Cabe pensar que asistimos a una estrategia literaria para denotar completitud (todo lo que ampara el depósito de los muertos habrá de ser restituido en el futuro escatológico), y no tanto a una tentativa deliberada de distinguir, teológicamente, entre cada uno de los sujetos (ya sean tierra, sheol y destrucción, o tierra, polvo y prontuarios).

Lo que no se explicita, a la luz de los textos que aluden expresamente al motivo del «depósito», es si los cuerpos permanecerán en la tierra mientras las almas reposen en otras cámaras, o si la tierra reintegrará a la persona ente-

ra. Esta ausencia de concisión afecta tanto a IV Esdras 7,32 como a II Baruc 21,23¹⁴⁶. II Baruc 42,8 combina la imagen del polvo con la de la resurrección de los muertos, presente también en el Libro de las Antigüedades Bíblicas 3,10: «*et vivificabo mortuos et erigam durmientes de terra. Et reddet infernus debitum suum, et perditio restituet paratecem suam*». *Infernus* y *perditio* remiten, como señala H. Sysling, a *sheol* y *abbadon* (destrucción) en I Henoc 51,1¹⁴⁷. La temática del depósito reaparecerá en Libro de las Antigüedades Bíblicas 33,3: «*quoniam et infernus accipiens sibi depositum non restituet nisi reposcatur ab eo qui deposuit ei*»¹⁴⁸.

La imprecisión inherente a los textos impide concluir que el aspecto corporal acompañara, consustancialmente, a la fe en la resurrección de los muertos al final de los tiempos. Cavallin lo expresa en su cuarta tesis: la resurrección corporal no prima en la mayoría de los documentos¹⁴⁹.

Para la pregunta de si la afirmación de la resurrección en sentido corporal conlleva la asunción de una antropología dualista no existe una respuesta unívoca. La acentuación de lo corporal en la resurrección no es concomitante a una visión dualista, porque no cabe calificar de dualistas textos como Is 26,19; Dn 12,2 y Dn 12,13. Sin embargo, en otros escritos este punto se antoja más problemático (cfr. Testamento de Abraham, Apócrifo de Ezequiel o Testamento de Job). Lógicamente, la paulatina aceptación de la creencia en la resurrección instó a ponderar, cada vez de forma más aguda, el destino del cuerpo y del espíritu, ya que posponer la resurrección de los muertos al final escatológico de la historia concita el interrogante sobre el horizonte que le ha sido deparado el alma en el tiempo intermedio.

El interés por la escatología intermedia no concuerda con la óptica tradicional que impera en la Biblia hebrea: la unidad psicosomática del ser humano¹⁵⁰. Con todo, y aun en el caso de que se hubiese profesado una fidelidad estricta hacia la visión clásica, habría persistido el hondo problema del destino de esa unidad psicofísica hasta que acontezca la resurrección de los muertos al final de los tiempos. El énfasis en el «depósito» de la tierra mana de este interés por lo que les ocurrirá a los difuntos en el interludio entre su muerte y la resurrección final. Una escatología intermedia se tenía que elaborar en cualquiera de los casos, tan pronto como la reflexión sobre la muerte y la vida futura hubiese alcanzado cierto grado de desarrollo. La confluencia de esta necesidad de elaborar una escatología intermedia con el predominio de un entorno cultural, como el heleno, que subrayaba la persistencia del espíritu podría subyacer al enfoque dualista que prevalece en determinados documentos.

La dimensión corpórea como elemento de la doctrina de la resurrección habría de adquirir una gran importancia en la tradición cristiana. C.W. Bynum ha analizado detenidamente la simbología cristiana en torno a la temática de la resurrección corporal. Tal y como señala esta autora, «en ningún momento la consideración cristiana de la resurrección abandonó por completo la metáfora paulina de la semilla»¹⁵¹, expresada en I Co 15¹⁵². La imaginería cristiana también incluyó signos que no respondían necesariamente a la óptica de la continuidad material y del crecimiento orgánico: la reconstrucción del Templo, el fénix que resurge de sus cenizas, el florecimiento de un árbol seco después del invierno, etc. El estudio de Bynum, centrado en las literaturas patrística y medieval, concluye que, tras el advenimiento de la filosofía escolástica, se enfatizó más la continuidad formal que la material. A partir del siglo XIV se habría impuesto una tesis que privilegiaba la perspectiva de la continuidad de la identidad personal, sin sostener una tesis similar en lo que respecta a las partículas materiales que integran el cuerpo humano. El examen global muestra, sin embargo, que persistió, pese al dilatado lapso temporal, una inquietud por la continuidad material y estructural¹⁵³, cuya meta radicaba en acentuar la preservación de la identidad personal en su unidad psicosomática.

La consideración anterior entronca con la conocida tesis de O. Cullmann, según la cual el cristianismo primitivo defendió la resurrección amparado en la convicción firme de que la persona constituye una unidad de cuerpo y alma, en contraste con la concepción griega de la inmortalidad del espíritu y de las almas separadas¹⁵⁴. Esta posición, criticada por autores como Nickelsburg y Stemberger (para quienes Cullmann habría ignorado la evidencia de que las concepciones judías previas no eran en absoluto uniformes, pues algunas llegaron a admitir la idea de almas separadas), subraya la diferencia que existe entre contemplar el ser humano como una persona que muere y duerme (en su entero ser) hasta el final de los tiempos e interpretarlo como un espíritu inmortal alojado en un organismo¹⁵⁵.

3. LA RESURRECCIÓN EN EL MARCO DE LA VISIÓN UNIVERSAL DE LA HISTORIA

La consideración conjunta de la naturaleza de la teología apocalíptica y de la escatología de los textos intertestamentarios examinados puede ayudarnos a la hora de examinar el significado de la creencia en la resurrección de los muertos y de la carne.

En el plano estrictamente histórico, hemos podido comprobar cómo la creencia en la resurrección emergió en torno al siglo III a.C., y si bien incorporaba elementos procedentes de la imaginería religiosa de las culturas circundantes a Israel, en lo esencial remitía al teocentrismo tradicional del pueblo de Israel. Factores de orden histórico y sociológico, y en particular la trágica experiencia de la revuelta macabea contra Antíoco IV, habrían agudizado la problemática sobre la teodicea, cuyo germen más inmediato se encontraba en las principales obras proféticas (como los cantos del Siervo del Deutero-Isaías) y de la literatura sapiencial. Sin el desafío del helenismo¹⁵⁶, sin el reto que suponía ofrecer una respuesta genuinamente judía al interrogante de la muerte y, en especial, al interrogante de la muerte del justo que ha sufrido en vida a pesar de su fidelidad a Dios, es imposible comprender el auge que, en un período de tiempo relativamente corto, cobraría la creencia en la vida futura y, en concreto, en la resurrección de los muertos.

Es importante tener en cuenta, sin embargo, que la creencia en la resurrección de los muertos forma parte de un desarrollo teológico más amplio: la visión apocalíptica de la historia, del mundo y del ser humano. La resurrección, sobre todo en los primeros escritos que dan testimonio de esta idea, aparece como una noción funcional, al servicio del juicio divino que reivindique la memoria de los mártires de Israel concediéndoles una nueva existencia. Así ocurre, por ejemplo, en Dn 12,1-3. La creencia en la resurrección no puede tomarse, al menos en sus estados iniciales, como una expresión positiva, con una sustantividad teológica propia, sino que responde a un contexto teológico más abarcante en el que necesariamente se integra como un concepto instrumental. Sólo con el tiempo la temática escatológica de cariz resurreccionista adoptará los visos de sistematicidad de los que carecía en un principio.

De hecho, es posible advertir que por lo general resulta difícil distinguir la creencia en la resurrección de los muertos, ya sea como una resurrección de tipo espiritual o como una resurrección de la carne en sentido estricto, en la que la fisicalidad desempeña un papel relevante, de nociones escatológicas paralelas (resurrección colectiva, pervivencia espiritual, inmortalidad del alma...) en no pocos escritos intertestamentarios. Parece como si existiese una ambigüedad en la tematización específica de una convicción fundamental: que el poder divino no puede abandonar a los justos en el momento de la muerte, de modo que el verdugo no triunfe sobre la víctima.

La resurrección se enmarca dentro de unos parámetros de comprensión de la historia universal que permiten señalar que, al final de los tiempos, cuan-

do todo haya sido llevado a término, el poder infinito de Dios se manifestará y ejercerá justicia. La resurrección será un preludio para una realidad más abarcante: el Reino de Dios, el mundo nuevo en el que las contradicciones de la vida presente dejarán paso a un escenario diferente, en el que Dios será verdaderamente soberano.

Ya que los textos no permiten responder adecuadamente a la pregunta fundamental que nos ocupa, a saber, ¿por qué surge la idea de resurrección en el judaísmo?, aunque ciertamente ofrecen valiosas perspectivas que es necesario integrar en un marco de comprensión más extenso (indicando, por ejemplo, qué motivos literarios recurrentes comparecen en los distintos escritos, tales como la exaltación del justo sufriente o el señorío universal de Dios), nos vemos obligados a acudir al estudio de las dinámicas sociales y culturales que pudieron haber incidido directamente en esos mismos textos, y en especial al influjo del helenismo en el tránsito teológico que conlleva el desplazamiento del acento desde la *restauratio* de Israel a la *resurrectio* del individuo y a la consumación escatológica de la historia como un todo.

1. Las ediciones más importantes de los textos intertestamentarios son: CHARLES, R.H. (ed.) *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, with introductions and critical and explanatory notes to the several books, Clarendon Press, Oxford 1913; CHARLESWORTH, J.H. (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. I Apocalyptic Literature and Testaments. Vol. II Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works, Darton, Longman and Todd, London 1985; Díez Macho, A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982. Salvo que se afirme explícitamente lo contrario, para los textos bíblicos hemos seguido la traducción de la *Biblia de Navarra* (Eunsa, Pamplona 2005), y para los textos apócrifos, la edición de A. Díez Macho a la que nos acabamos de referir. Para el texto hebreo bíblico hemos utilizado la edición de R. KITTEL, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1990, y para el griego de la Septuaginta, la edición de A. Rahlfs para la *Deutsche Bibelgesellschaft*, Stuttgart 1979.
2. Para una clasificación alternativa en dieciséis categorías, cfr. J.H. CHARLESWORTH (ed.), *Resurrection: the Origin and Future of a Biblical Doctrine*, T and T Clark, Nueva York 2006, 1-19. A nuestro juicio, sin embargo, la clasificación de Charlesworth es sumamente detallista, en el sentido de que diferencia, por ejemplo, tipos de resurrección desde el *Sitz im Leben* en que aparecen o según quiénes la experimentan. Pensamos que resulta más clarificador agrupar todas las situaciones en las que la evidencia documental permite hablar en términos de resurrección de los muertos (como victoria sobre la muerte, pero sin negar la realidad de la muerte), o todas las que apuntan a una afirmación vaga de la pervivencia espiritual, dentro de un mismo grupo (el de pervivencia espiritual), convencidos de que la falta de clarificación y de sistematización sobre las creencias escatológicas presentes en la literatura intertestamentaria responde al hecho de que los autores, por lo general, sólo pretenden afirmar que el individuo sobrevive a la muerte, desarrollando esta asunción primordial de diversas maneras.
3. Cfr. J.H. CHARLESWORTH (ed.), *Resurrection: the Origin and Future of a Biblical Doctrine*, 24-26. En el contexto de la literatura intertestamentaria, sin embargo, pasajes como I Henoc 25 (*vide infra*) podrían ofrecer una referencia más temprana a la creencia en la resurrección de los muertos.
4. L. ALONSO SCHÖKEL; J.L. SICRE DÍAZ, *Profetas. Comentario II*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1980, 1297-1298.
5. Cfr. K. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Butzon und Becker, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1986, 341.
6. Cfr. É. PUECH, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, J. Gabalda et compagnie, París 1993, 83.
7. Cfr. G.W.E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, Harvard University Press, Cambridge MA 2006, 16.

8. כל הקטוב לחיים בירושלם.
9. וכתב ספר זכרון לפני לירא יהוה ולחשבי שמו,
10. ויקחו מספר חיים ועם צדיקים אליהם,
11. Cfr. S.M. PAUL, «Heavenly Tablets and the Book of Life», *Journal of Ancient Near Eastern Studies* (1973) (5), 349. En este artículo también se detalla el motivo de la inscripción en el libro de la vida en otros textos bíblicos, intertestamentarios y talmúdicos. En 4Q Dib encontramos: *whslb 'mkb kwl bktwb bspr byym*, de estructura similar a Dn 12,1: *ymlt 'mk kwl Homs ktwb bspr*. Cfr. G.W.E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, 16.
12. G.W.E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, 23.
13. Como advierte Nickelsburg, el texto de Daniel tiene un claro trasfondo judicial. El arcángel Miguel se eleva al modo de un guía o protector del pueblo, que aparece descrito como un defensor de Israel frente a sus enemigos. Este recurso se encuentra en continuidad con el papel judicial que la literatura judía asignaba a los ángeles, como se puede observar, por ejemplo, en el prólogo del Libro de Job, donde comparecen un ángel que acusa (*bas-satan*) y un ángel que defiende (cfr. *op. cit.*, 12.). Lo cierto es que el rol de intercesor o mediador del ángel a favor del pueblo o del individuo no era ajeno a la mentalidad previa del judaísmo. Lo específico de Daniel radica en que esa intercesión exhibe unas consecuencias escatológicas radicales: se trata de una intercesión para la vuelta a la vida o para el oprobio definitivo.
14. Cfr. J.A. HAN, *Daniel's Spiel: Apocalyptic Literacy in the Book of Daniel*, University Press of America, Lanham MD 2008, 76.
15. Cfr. G.W.E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, 25.
16. «A los hijos del extranjero que se adhieran al Señor para servirlo y amar el Nombre del Señor, para serle sus siervos, y a cuantos guarden el sábado sin profanarlo, y mantengan mi alianza» (Is 56, 6).
 «¿Por qué, Señor, nos hiciste vagar fuera de tus caminos, y endureciste nuestro corazón para que no te temiésemos? ¡Vuélvete, por amor a tus siervos, a las tribus de tu heredad!» (Is 63,17).
 «Y dejaréis vuestro nombre para mis elegidos con la maldición: «¡Que te mate el Señor Dios!», pero a sus siervos los llamará con otro nombre» (Is 65,15)
 «Lo veréis y se alegrará vuestro corazón, y vuestros huesos florecerán como la hierba. La mano del Señor se manifestará a sus siervos, y su furor, a sus enemigos» (Is 66,14).
17. Cfr. J. KAMINSKY-A. STEWART, «God of All the World: Universalism and Developing Monotheism in Isaiah 40-66», *Harvard Theological Review* 99, 2 (2006), 150.
18. Cfr. G.W.E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, 25.
19. K. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 340.
20. También presente en I Henoc 104, 2.6; Libro de las Antigüedades Bíblicas 10,5; 33,5; II Baruc 51,10.
21. Cfr. P. GRÉLOT, *De la Mort à la Vie Éternelle: Études de Théologie Biblique*, Éditions du Cerf, París 1971, 123-124.
22. Cfr. U. KELLERMANN, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1979, 64.
23. En especial los siguientes textos de KTU 1.19: IV. 24-25 y 1.43:2-3.
24. Las referencias exactas en los escritos de los autores reseñados son las siguientes: para Platón, *República* 614b-621d, *Timeo* 41d-e, 42b-c; las tradiciones atribuidas a Pitágoras sobre la permanencia de las almas entre las estrellas de la Vía Láctea antes de asumir otra existencia se encuentran en CICERÓN, *De Republica* 6, 13-16; SÉNECA, *Consolatio ad Marciam* 25,3. 26,6-7; *Hercules Oetaeus* 1940-43.1963.1976-79; PORFIRIO, *De Antro Nympharum* 28; PROCLO, *In Platonis Rempublicam* II; Macrobio, *In Somnium Scipionis* 1.12.3. El texto de Aristófanes procede

- de Pax 832-837. Cfr. L.T. STUCKENBRUCK, *1 Enoch 91-108*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 2007, 573 (nota 967).
25. K. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 343.
 26. Es interesante aludir a la tesis de C.D. Elledge, para quien el texto de Dn 12, 1-3 supondría una «literalización», es decir, una lectura en términos realistas de lo que en Is 26,19 sólo era una figura poética o metafórica (cfr. C.D. ELLEDGE, *Life after Death in Early Judaism. The Evidence of Josephus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 13). La investigación de Elledge se ha centrado fundamentalmente en el estudio de las referencias de Flavio Josefo a la creencia en la vida futura. Entre los exámenes críticos de su trabajo figuran: S. CHEPEY (*Expository Times*, 118 n. 6 Mr 2007, 304), P. GONDER (*Journal for the Study of the New Testament*, 29 n. 5 2007, 126), K.W. NIEBUHR (*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 38 n. 3 2007, 379-383), P. W. VAN DER HORST (*Nederlands theologisch tijdschrift*, 62 n. 1 F 2008, 73-74). Las conclusiones de Elledge son resumidas por S. Chepey en la citada recensión de la siguiente manera: «las descripciones de Josefo de la vida futura (...) están repletas de ideas prestadas directamente de la cultura helenista, haciéndolas complejas, aunque caracterizasen las creencias de determinados judíos».
 27. G.W.E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, 19.
 28. Cfr. K. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 343. Por otra parte, no parece adecuado relacionar Dn 12,2 con I Henoc 22, como hace Spronk, ya que I Henoc 22 es generalmente datado en torno al 100 a.C., en una fecha posterior al pasaje de Daniel, teniendo en cuenta que, además, el esquema de la compartimentación del más allá en un espacio para los que disfrutarán de la dicha eterna y otro para los que sufrirán el castigo perpetuo no es unánime en la literatura apocalíptica. Para el análisis de I Henoc 22, cfr. el capítulo sexto.
 29. Difícilmente se podrá obviar el hecho de que el cosmopolitismo propiciado por el helenismo y por la expansión de la *paideia* griega por el Mediterráneo oriental, así como la antropología del individuo de los griegos, tuvieron que jugar un papel decisivo en la explicitación de la doctrina de la resurrección. Resulta innegable que con Jeremías, y especialmente con Ezequiel, se había suscitado una reflexión teológica sobre la responsabilidad personal que representaba un importante impulso a la consideración del papel del individuo en el mundo y en la historia.
 30. Cfr. J.J. COLLINS, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, Londres y Nueva York 1997, 110-113.
 31. El versículo inicial del cuarto canto del Siervo de Isaías dice: «he aquí que prosperará mi Siervo (*'bdi*), será enaltecido, levantado y ensalzado sobremanera».
 32. Cfr. É. PUECH, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, 83.
 33. Cfr. G.W. E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, 177.
 34. É. PUECH, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, 83.
 35. Cfr. H.C.C. CAVALLIN, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*, Gleerup, Lund 1974, 200.
 36. Cfr. J.J. COLLINS, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, 110ss.
 37. La asociación entre dormición y muerte se encuentra ya en la Biblia hebrea. Así, en Job 14,12 leemos:
 «Pero el hombre que se acuesta no se levantará (וְאִישׁ שֶׁיָּכַח וְלֹא־יָקִים); se acabarán los cielos pero no despertará (וְלֹא־יָקִץ) ni saldrá de su sueño».
 יָקִץ es el verbo que aparece en Dn 12,2, y que será traducido en la Septuaginta como ἀναστήσονται, signo de que el poder de Dios es capaz de revertir la situación a la que el ser humano parece abocado por imperativo natural.

38. *Op. cit.*, 23.
39. En Dn 12, 4-12 leemos:
 «Tú, Daniel, guarda estas palabras y sella el libro hasta el tiempo del fin. Muchos lo repasarán y aumentará el conocimiento. Yo, Daniel, miré y he aquí que había dos, puestos de pie, uno a esta parte del río y el otro a la otra parte del río. Y uno preguntó al hombre vestido de lino, que se hallaba por encima del agua del río: –¿Cuándo será el fin de los prodigios? Y oí al hombre vestido de lino, que se hallaba por encima del agua del río. Alzó las manos derecha e izquierda al cielo, y juró por el que vive eternamente: –Un tiempo y tiempos y medio tiempo, y cuando acabe de romperse la fuerza del pueblo santo, se cumplirá todo esto. Yo oí sin entender y pregunté: –Mi Señor, ¿qué será lo último de esto? Me respondió: –Vete, Daniel. Las palabras están guardadas y selladas hasta el tiempo del fin. Muchos se limpiarán, se blanquearán y se purificarán; los malvados seguirán haciendo el mal, sin que ninguno de los malvados comprenda; pero los sabios comprenderán. Desde que sea suprimido el sacrificio cotidiano y coloquen la abominación de la desolación, pasarán mil doscientos noventa días. Dichoso el que espere y llegue a los mil trescientos treinta y cinco días. Tú vete a tu lugar final y descansa; te alzarás a recibir tu parte al fin de los días.
40. Por su parte, la traducción griega de los LXX del מַשְׁכָּנִי masorético en 12,10 cambia: ya no es *sinientes* sino *dianooímenoí*, lo que podría resultar desconcertante. *Dianooímenoí* tiene, etimológicamente, una mayor relación con el hecho mismo de comprender que *sinientes*.
41. Para un estudio histórico-crítico de las referencias veterotestamentarias en hebreo y griego a la figura de Henoc, cfr. H.S. KVANVIG, *The Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1988, 119-126.
42. Sobre el simbolismo del número siete en la Biblia, cfr. G.G.G. REINHOLD (ed.), *Die Zahl Sieben im Alten Orient: Studien zur Zahlensymbolik in der Bibel und ihrer altorientalischen Umwelt*, Peter Lang, Frankfurt am Main-New York 2008.
43. Cfr. J.C. VANDERKAM, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Catholic Biblical Association of America, Washington D.C. 1984, 26.
44. Cfr. H.S. KVANVIG, *The Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*, 160-209 (sección tercera: «Mesopotamian Antediluvian Traditions»).
45. Cfr. *op. cit.*, 38.
46. *Op. cit.*, 75.
47. De hecho, la antropología subyacente bien puede considerarse enraizada en las tradiciones bíblicas, especialmente en lo relativo a la centralidad del elemento corporal. Cfr. G. STEM-BERGER, *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinenschen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v.Cr.-100 n.Chr.)*, Biblical Institute Press, Roma 1972, 50.
48. Cfr. P. SACCHI, «The Book of the Watchers as an Apocalyptic and Apocryphal Text», *Henoc. Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity*, 1, 2008; «Henoc», *Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity*, 1/2008, 12.
49. Cfr. G.W. E. NICKELSBURG, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, Fortress Press, Filadelfia 1981, 48; cfr. J.C. VANDERKAM, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 80. P. Sacchi lo considera posterior a Vigilantes y anterior al 200 a.C. (cfr. P. Sacchi, *Historia del Judaísmo en la Época del II Templo*, Trotta, Madrid 2004, 195).
50. Cfr. *op. cit.*, 111.
51. Cfr. *op. cit.*, 189. Sin embargo, tanto las referencias constantes a los gigantes (posiblemente relacionadas con las guerras entre ptolomeos y seleúcidas) como, sobre todo, la elaborada geografía del más allá, parecen indicar que el libro no puede ser tan temprano como propone Sacchi.

52. Así, C.D. ELLEDGE, *Life after Death in Early Judaism. The Evidence of Josephus*, 6-9 mantiene el esquema cronológico que aparece, por ejemplo, en Nickelsburg, y sitúa el Libro Astronómico como el más antiguo, anterior al siglo III a.C., el de los Vigilantes a mediados del siglo II a.C., la Epístola de Henoc en torno al 160 a.C., el Libro de los Sueños aproximadamente en la misma época y el de las Parábolas entre los siglos I a.C. y I d.C.
53. Sobre la temática de la rebelión celeste de los ángeles, cfr. el estudio de P. HANSON, «Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in I Henoc 6-11», *Journal of Biblical Literature* 96 (1977), 195-233. I Henoc 6-11 constituye una narrativa sobre Gn 6,1-4, que exhibe un ciclo en cuatro momentos: rebelión, devastación, castigo y restauración. La tradición de la rebelión celeste se encuentra en las mitologías de las grandes culturas del entorno de Israel, como la cananea, la babilonia o la hitita. Hanson identifica, sin embargo, un segundo estrato en el texto de I Henoc, el cual incorporaría materiales de Lv 16 y, finalmente, ve elementos euhemerísticos (que responden a un cierto grado de racionalización). Para Hanson, I Henoc 6-11 no puede reducirse ni a un *targum* sobre Gn 6,1, ni a un *midrash* elaborado sobre el mismo texto, ni a la asimilación de trabajos historiográficos y etnográficos procedentes del ámbito helenista (cfr. *op. cit.*, 196). De hecho, y como Hanson reconoce, parece más lógico inducir los tipos literarios de las propias composiciones examinadas que aplicar tipos literarios apriorísticos sobre ellas. I Henoc 6-11 no se limita a adoptar un mito exógeno, sino que el mito experimenta una reorientación de acuerdo con la escatología apocalíptica subyacente (cfr. *op. cit.*, 201). Una característica notable de la apocalíptica es que los contenidos, ya sean heredados de las tradiciones bíblicas, o importados de otras civilizaciones, se reinterpretan de acuerdo con la teología propia de este movimiento, y en particular con su énfasis en la proyección escatológica: tendrá lugar una erradicación definitiva del mal. Frente al esquema reiterativo de *Endzeit wird Urzeit* (repetición del paradigma primigenio), prima la óptica de un final definitivo y absoluto, en el que se dará la victoria del Altísimo.
54. Cfr. J.C. VANDERKAM, *The Book of Jubilees*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, 21.
55. Cfr. *op. cit.*, 149.
56. En la bibliografía anglosajona suele figurar como *The Similitudes of Enoch*.
57. Cfr. G.W.E. NICKELSBURG, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, 223.
58. P. Sacchi, *Historia del Judaísmo en la Época del II Templo*, 194. Se trataría, por tanto, de una referencia más antigua que Dn 12, 1-3, porque el Libro de los Vigilantes es, como vimos, anterior al 170 a.C. (cfr. C.D. ELLEDGE, *Life after Death in Early Judaism. The Evidence of Josephus*, 6-9).
59. «Los montes saltaron como carneros, las colinas como corderos. —¿Qué te pasa, mar, que huyes? ¿A ti, Jordán, que te vuelves atrás? ¿A vosotros, montes, que saltáis como carneros? ¿Y a vosotros, colinas, como corderos?»
60. Cfr. P. SACCHI, *Historia del Judaísmo en la Época del II Templo*, 463.
61. La temática de la destrucción escatológica de los ídolos aparece también en otros pasajes de la literatura del II Templo: Testamento de Moisés 10,7; Tobías 14,6; Libro de la Sabiduría 14,11; I Henoc 99,7-9. Cfr. L.T. Stuckenbruck, *1 Enoch 91-108*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 2007, 179.
62. Cfr. É. PUECH, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, 114.
63. Cfr. G.W. E. NICKELSBURG, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, 149.
64. Cfr. *op. cit.*, cap. 7.
65. A. HULTGARD, *L'Éschatologie des Testaments des Douze Patriarches*, vol. I: «Interprétation des textes», Uppsala [Universitet], Estocolmo 1977, 82.
66. Cfr. *op. cit.*, 203.230.

67. K.M. WOSCHITZ, *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche*, LIT Verlag, Viena 2005, 350, considera el versículo 6,7 una adición cristiana, aunque lo cierto es que parece que la auténtica interpolación viene al final del versículo [*den Gott bat einen Leib angenommen und bat, mit den Menschen essend, die Menschen erlöst*], y no en la frase «*Dann werde ich mit Froblocken auferstehen und werde den Höchsten wegen seiner Wundertaten preisen*», porque de hecho una afirmación semejante no entraría en contradicción con planteamientos similares sobre la resurrección en otros testamentos, como Testamento de Benjamín 10,6-7. De lo contrario, todas las referencias a la resurrección de los patriarcas podrían ser juzgadas como interpolaciones cristianas.
68. Cfr. A. HULTGARD, *L'Éschatologie des Testaments des Douze Patriarches*, vol. I: «Interprétation des textes», 252.
69. Cfr. J.D. LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel*, Yale University Press, New Haven y Londres 2006, 24.
70. El varón bueno «no tiene ojos tenebrosos, pues siente misericordia de todos, aunque sean pecadores. Aunque tramen algo malo contra él, vence al mal obrando el bien, protegido por la bondad; y a los justos ama como a sí mismo» (4, 2-4).
71. Cfr. A. DíEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. V, 156. J.H. Charlesworth (ed.), en *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I, 827, escribe: «*perhaps the most explicit of all the Christian interpolations*».
72. Cfr. J. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga 1995, 154. Frente a P. Volz, para quien en esta versión de Testamento de Benjamín 10,8 no se habla de una resurrección universal, ya que en el texto se dice «nosotros» (lo que sugeriría un enfoque más reducido), Schaper señala que el «nosotros» no es exclusivo de los patriarcas, ya que se ha producido un cambio en la temática del texto (cfr. *op. cit.*, 155). Así, la interpretación universalista de Nickelsburg (cfr. G.W.E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, 142) sería preferible.
73. Cfr. É. PUECH, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, 123.
74. Cfr. A. HULTGARD, *L'Éschatologie des Testaments des Douze Patriarches*, vol. I: «Interprétation des textes», 233.
75. *Op. cit.*, 234.
76. «Sabad, pues, hijos míos, que dos espíritus tienen su asiento en el hombre; el de la verdad y el del error. En medio de ellos se halla el espíritu intelectual de la mente y se inclina adonde quiere. Las obras de la verdad y las del error están escritas sobre el pecho del hombre, y el Señor conoce cada una de ellas. No hay momento en que puedan pasar inadvertidas las obras humanas porque están grabadas ante el Señor sobre el pecho, en sus huesos. El espíritu de la verdad da testimonio de todo lo bueno y acusa de lo malo. El pecador queda envuelto por el fuego de su propio corazón y no puede levantar su rostro hacia el Juez» (20, 1-5).
77. *Oi en lúpe teleutésamtes anastésontai en chara*.
78. *Op. cit.*, 240.
79. *Ibidem*.
80. *Op. cit.*, 246.
81. Cfr. G.W.E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, 36.
82. A. HULTGARD, *L'Éschatologie des Testaments des Douze Patriarches*, vol. I: «Interprétation des textes», 261.
83. Cfr. *op. cit.*, 267.
84. Cfr. É. PUECH, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, 129.
85. Para un comentario crítico al texto del Testamento de Abraham, cfr. D.C. ALLISON, *Testament of Abraham*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 2003.

86. En la recensión A el juicio se describe de la siguiente forma:
 «¿Ves, santísimo y justo Abrahán, al temible varón que está sentado en el trono? Es hijo de Adán, el primer creado, y se llama Abel, a quien dio muerte el malvado Caín. Está aquí sentado para juzgar a toda la creación y examinar a justos y pecadores, pues dijo Dios: 'Yo no os juzgo, sino que todo hombre por un hombre será juzgado'. Por esta razón le dio autoridad para juzgar al mundo hasta su venida grande y gloriosa. Es entonces, justísimo Abrahán, cuando tendrán lugar juicio y recompensa definitivos, eternos e irrevocables, que ningún otro puede impugnar. Como todo hombre desciende del primer creado, por eso aquí son juzgados primero por su hijo, y en la segunda venida todo cuanto respira y toda criatura serán juzgados por las doce tribus de Israel. Pero la tercera vez todo hombre será juzgado por el Soberano Dios de todos, e inmediatamente después de aquel juicio el final está próximo y la sentencia es terrible no hay nadie que se libre. En consecuencia, por medio de tres tribunales tiene lugar el juicio del mundo y la retribución. Por eso ninguna causa es firme definitivamente basándose en uno o dos testigos, sino que sobre tres testigos se basará toda causa. Y los dos ángeles, presentes a derecha e izquierda, registran los pecados y las acciones justas: el ángel de la derecha anota las acciones justas, y el de la izquierda, los pecados. En cuanto al ángel de aspecto solar que sostiene la balanza en su mano, es el arcángel Doquier, el justo pesador que pondera los pecados y las acciones justas según la justicia de Dios. El ángel flamígero e implacable que empuña el fuego es el arcángel Piruel, que tiene poder sobre el fuego y mediante fuego somete a prueba las obras de los hombres: si el fuego consume la obra de alguien, al momento le prende el ángel del juicio y le lleva al lugar de los pecadores, amarguísimo cáliz; pero si el fuego prueba la obra de alguien y la deja intacta, éste es declarado justo, le toma el ángel de la justicia y le remonta a la heredad de los justos para ser salvado. Y así, justo Abrahán, todo absolutamente es probado por fuego y balanza» (13, 2-14).
87. Cfr. H.C.C. CAVALLIN, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*, 96.
88. Cfr. É. PUECH, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, 145.
89. Cfr. *ibid.*
90. Cfr. G.W.E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, cap. 5. Aunque H.C. Kim sitúa los Salmos de Salomón en el contexto inmediatamente posterior a la revuelta contra Antíoco IV (cfr. *Psalms of Solomon: a New Translation and Introduction*, Hermit Kingdom Press, Highland Park NJ 2008), la tesis más aceptada los retrasa hasta el siglo I a.C. (cfr. R. B. WRIGHT, *The Psalms of Solomon. A Critical Edition of the Greek Text*, T and T Clark, Nueva York 2007). La esperanza en la venida de un Mesías guerrero se habría agudizado con la invasión romana. De hecho, semejante expectativa no habría tenido tanto sentido después de la victoria contra Antíoco IV y del goce de una relativa independencia política y religiosa bajo el reinado de los asmoneos, abortada por la entrada en escena del Imperio Romano.
91. Cfr. G.W.E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, 167.
92. Cfr. P. SACCHI, *Historia del Judaísmo en la Época del II Templo*, 463.
93. Cfr. A. JACOBSON, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Brill, Leiden-Boston 1996, vol. I 195.
94. Cfr. *op. cit.*, 210-211.
95. Cfr. *op. cit.*, vol. II 645. Se encuentran paralelos de este acortamiento de los días finales en II Baruc 20,1.83, 1, así como en el Nuevo Testamento. En Mc 13,20 leemos:
 «Y de no acortar el Señor esos días, no se salvaría nadie; sin embargo, ha acortado los días en atención a los elegidos, que él se eligió».
96. É. Puech, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, 135.

97. Para un estudio detallado de la teología del Pseudo-Filón, cfr. A. DE LA FUENTE ADANES, «La vida después de la muerte según las 'Antigüedades Bíblicas' del Pseudo-Filón», en C. BASEVI, G. ARANDA, J. CHAPA (eds.), *Biblia, Exégesis y Cultura. Estudios en Honor del Prof. D. José María Casciaro*, Eunsa, Pamplona 1994, 423-433.
98. Utilizamos la traducción de A.F.J. KLIJN en J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 517-559.
99. Para una edición crítica bilingüe inglés-siríaco del texto de II Baruc, con los fragmentos griegos y latinos, cfr. D.M. GURTNER, *Second Baruch: a Critical Edition of the Syriac Text: with Greek and Latin Fragments, English Translation, Introduction, and Concordances*, T and T Clark, Nueva York 2009.
100. H.C.C. CAVALLIN, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*, 87.
101. Para K.M. WOSCHITZ, *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche*, 754, la respuesta que II Baruc ofrece a la pregunta de cómo se llevará a cabo la esperanza en la resurrección de los muertos constituye un compromiso entre una concepción más corporal-sensible (*sinnliche*) y otra más espiritual (*geistige*).
102. En San Pablo leemos (I Co 15, 35-58):
 «Pero dirá alguno: ¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida?» Necio. Lo que tú siembras no revive si antes no muere; lo que siembras no es el cuerpo que llegará a ser, sino un simple grano, de trigo por ejemplo, o de alguna otra cosa. Dios, en cambio, le da un cuerpo según su voluntad: a cada semilla su propio cuerpo. No toda carne es igual, sino que una es la carne de los hombres, otra la de las bestias, otra la de las aves, otra la de los peces. *Hay también cuerpos celestes y cuerpos terrestres; pero uno es el resplandor de los celestes, y otro el de los terrestres*. Uno es el resplandor del sol, otro el de la luna y otro el de las estrellas; y una estrella se diferencia de otra en el resplandor. *Así será en la resurrección de los muertos: se siembra en corrupción, resucita en incorrupción; se siembra en vileza, resucita en gloria; se siembra en debilidad, resucita en poder; se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual. Porque si hay un cuerpo natural, también lo hay espiritual*. Así está escrito: El primer hombre, Adán, fue hecho ser vivo; el último Adán, espíritu que da vida. Pero no es primero lo espiritual, sino lo natural; después lo espiritual. El primer hombre, sacado de la tierra, es terreno; el segundo hombre es del cielo. Como el hombre terreno, así son los hombres terrenos; como el celestial, así son los celestiales. Y como hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del hombre celestial. Esto os digo, hermanos: que la carne y la sangre no pueden heredar el Reino de Dios, ni la corrupción heredará la incorrupción. Mirad, os declaro un misterio: no todos moriremos, pero todos seremos transformados, en un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al son de la trompeta final; porque sonará la trompeta, y los muertos resucitarán incorruptibles, y nosotros seremos transformados. Porque es necesario que este cuerpo corruptible se revista de incorruptibilidad, y este cuerpo mortal se revista de inmortalidad. Y cuando este cuerpo corruptible se haya revestido de incorruptibilidad, y este cuerpo mortal se haya revestido de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra que está escrita: La muerte ha sido absorbida en la victoria. ¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón? El aguijón de la muerte es el pecado; y la fuerza del pecado, la ley. Pero demos gracias a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo. Por tanto, amados hermanos míos, manteneos firmes, incommovibles, progresando siempre en la obra del Señor, sabiendo que en el Señor vuestro trabajo no es vano».
103. Cfr. É. PUECH, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, 139.
104. Nos basamos en la traducción de B.M. METZGER en J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 517-559.
105. G. Aranda considera que IV Esdras es posterior a II Baruc: «con éste coincide en gran parte del contenido, pero lo presenta claramente estructurado en siete actos. Quizás por esto se puede considerar posterior a II Baruc», en G. ARANDA PÉREZ, F. GARCÍA MARTÍNEZ, M.

- PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 2005, 322. Para un estudio de la recepción de IV Esdras en la tradición cristiana, cfr. A. HAMILTON, *The Apocryphal Apocalypse: the Reception of the Second Book of Ezra (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment*, Clarendon Press, Oxford 1999.
106. Estas consideraciones han sido detalladas por K.M. HOGAN en *Theologies in Conflict in 4 Ezra: Wisdom, Debate, and Apocalyptic Solution*, Brill, Leiden-Boston 2008.
 107. Este texto viene seguido por una descripción del destino que le aguarda al alma del impío:
 «Cuando el decreto decisivo de que un hombre vaya a morir haya salido del Altísimo, cuando el espíritu deja el cuerpo para regresar otra vez al que se lo dio, primero adora la gloria del Altísimo, y si es uno de los que han mostrado desdén y no han guardado el camino del Altísimo, y han despreciado su Ley, y han odiado a los que temen a Dios, esos espíritus no entrarán en las habitaciones, sino que inmediatamente vagarán en tormentos, estando siempre tristes y acongojados, de siete modos.
 El primer modo, porque han desdeñado la Ley del Altísimo.
 El segundo modo, porque ahora no pueden ofrecer un buen arrepentimiento para que puedan vivir.
 El tercer modo, verán la recompensa establecida para los que han confiando en las alianzas con el Altísimo.
 El cuarto modo, considerarán el tormento establecido para ellos mismos en los últimos días.
 El quinto modo, verán cómo las habitaciones de los otros son vigiladas por ángeles en profunda quietud.
 El sexto modo, verán cómo algunos de ellos pasarán a los tormentos.
 El séptimo modo, que es peor que todos los modos que he mencionado, porque se perderán por completo en confusión y se consumirán con vergüenza, y se marchitarán con temor al ver la gloria del Altísimo ante quien han pecado mientras vivían, y ante quien serán juzgados en los últimos tiempos» (7, 75-87).
 108. Cfr. É. PUECH, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, 153.
 109. «¡Ay mísero de mí, y ay infeliz!./ Apurar, cielos, pretendo,/ ya que me tratáis así,/ qué delito cometí/ contra vosotros naciendo./ Aunque si nací, ya entiendo/ qué delito he cometido;/ bastante causa ha tenido/ vuestra justicia y rigor;/ pues el delito mayor/ del hombre es haber nacido» (*La Vida es Sueño*, acto primero).
 110. «Ich bin der Geist, der stets verneint!./ Und das mit Recht; denn alles, was entsteht,/ Ist wert, dass es zugrunde geht;/ Drum besser wär's, dass nichts entstünde» (*Fausto*, «erster Teil», «Studierzimmer»).
 111. Cfr. G.W.E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, 173-174.
 112. Cfr. K.M. HOGAN, *Theologies in Conflict in 4 Ezra: Wisdom, Debate, and Apocalyptic Solution*, «The sapiential background of the conflicting theologies in the Dialogues of 4 Ezra».
 113. Cfr. la introducción y traducción realizada por J.R. MUELLER y S.E. ROBINSON, en J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I 487ss. Para una edición crítica de esta obra a partir de los fragmentos en griego, hebreo, armenio, latín, copto, siríaco y etiópico, cfr. M.E. STONE, B.G. WRIGHT, D. SATRAN (eds.), *The Apocryphal Ezekiel*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2000.
 114. Cfr. K.M. Woschitz, *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche*, 834.
 115. Cfr. É. Puech, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, 131.
 116. En A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, tomo VI, 156.
 117. Cfr. G.W.E. NICKELSBURG, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, 114; M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, Fortress Press, Filadelfia 1974, 182.

118. Cfr. H.C.C. CAVALLIN, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*, 115.
119. Cfr. D. R. SCHWARTZ, *2 Maccabees*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 2008, especialmente «Between the Bible and Greek Literature» y «Language and Style». Para un estudio de las resonancias de la ideología regia de los ptolomeos en II Macabeos, cfr. T. RAJAK *et al.* (eds.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, University of California Press, Berkeley 2007, 273-274. El relato de la celebración del cumpleaños de Antíoco IV en II Mac 6,7 constituiría una transposición de una práctica típica de los ptolomeos, pero de la que no hay evidencias bajo los monarcas seleúcidas, lo que hace sospechar que el autor de II Macabeos extrapoló aspectos propios de la ideología regia de los ptolomeos a la caracterización de Antíoco IV, probablemente motivado por intereses políticos.
120. Cfr. U. KELLERMANN, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*, 62. Sobre la temática de la noble muerte, cfr. también A.J. Droge, *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, HarperSanFrancisco, San Francisco 1992.
121. Cfr. U. KELLERMANN, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*, 84.
122. Cfr. *op. cit.*, 64.
123. Este aspecto ha sido también subrayado por Ch. Grabbe. Como pone de relieve este autor, la creencia en la resurrección presente en numerosos apócrifos del Antiguo Testamento tiene como fundamento principal la fe en el poder creador y recreador de Dios (cfr. «Naissance de l'idée de résurrection dans le judaïsme», en O. MAINVILLE, D. MARGUEROT (eds.), *L'Après-mort dans le Monde Ancien et le Nouveau Testament*, Médiaspaul, Montreal 2001, 58). La protología habría estado en el trasfondo de la escatología. De hecho, en II Mac 7 la madre hace referencia a los orígenes, al poder creador de Dios para hacerlo todo desde la nada, del mismo modo que en Jubileos 1,29 se habla de una nueva creación, o en IV Esdras 7,30.
124. «El Rey del mundo a nosotros que morimos por sus leyes, nos resucitará a una vida eterna» (7, 9); «es preferible morir a manos de los hombres con la esperanza que Dios otorga de ser resucitados de nuevo por Él; para ti, en cambio, no habrá resurrección a la vida» (7,14).
125. É. PUECH, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, 88. Sobre la doctrina de la creación y, más en concreto, de la necesidad de redimirla, en la literatura apocalíptica, cfr. H.A. HAHNE, *The Corruption and Redemption of Creation. Nature in Romans 8.19-22 and Jewish Apocalyptic Literature*, T&T International, London and New York 2006. Hahne analiza especialmente I Henoc, Jubileos, II Henoc, IV Esdras, II Baruc, Apocalipsis de Moisés y Vida de Adán y Eva. Contiene un tratamiento sobre la comprensión de la gloria y de la majestad de Dios en la apocalíptica, de gran interés para nuestra tesis de fondo sobre la relación entre la emergencia de la idea de resurrección de los muertos y la implementación de un concepto de Dios trascendente, universal y privado del etnocentrismo originario de la religión israelita, que abarca la vida, la muerte y la historia como un todo, dentro de la dinámica general de ampliación de sentido en nociones centrales del judaísmo que tuvo lugar con el advenimiento de la mentalidad apocalíptica.
126. En II Macabeos la idea de un regreso a la existencia viene dada mediante la referencia a la «resurrección a la vida» (así, por ejemplo, en 7,9 y 7,14), aunque también comparece la idea de «devolución» en 7,11, 7,23 y 7,46, entendiendo que es el poder divino, dueño de la vida y de la muerte, el que otorga de nuevo el espíritu y la vida.
127. É. PUECH, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, 91.
128. Cfr. Dt 32, 36.
129. Cfr. L. LiDONNICI, A. LIEBER (eds.), *Heavenly Tablets. Interpretation, Identity, and Tradition in Ancient Judaism*, Brill, Leiden-Boston 2007, 49.

130. Para un estudio sobre la composición y la recepción del Testamento de Job, cfr. R. P. SPITTLER, «The Testament of Job: A History of Research and Interpretation», en M.A. KNIBB, P.W. VAN DER HORST (eds.), *Studies on the Testament of Job*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 17-19.
131. Cfr. A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. I, 273. Cfr. también K.M. WOSCHITZ, *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche*, 399-414.
132. Cfr. H.C.C. CAVALLIN, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*, 162.
133. Cfr. A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. I, 221.
134. Cfr. *ibid.*
135. A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. III, 319-320.
136. Cfr. *op. cit.*, 225.
137. Cfr. K.M. WOSCHITZ, *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche*, 267. Para la edición crítica de las sentencias del Pseudo-Focílides, cfr. W.T. WILSON, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 2005; J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. II 574-583.
138. Cfr. J.J. COLLINS, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, 158.
139. Cfr. É. PUECH, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, 161.
140. N.T. WRIGHT, *La Resurrección del Hijo de Dios*, Verbo Divino, Estella 2008, 260. Para una panorámica breve y de conjunto sobre los textos veterotestamentarios y del judaísmo del II Templo referentes a la resurrección de los muertos y de la carne, cfr. G. GRESHAKE-J. KREMER, *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986, 59-82.
141. En el siglo II a.C. «se puede concluir que (...) la idea de resurrección había hecho su aparición en la cultura judía con cierta fuerza, pero todavía no había sido acogida por todos. Además, no tenemos afirmaciones precisas acerca de la universalidad de la resurrección. El mismo libro de Daniel no es claro en este punto» (P. Sacchi, *Historia del Judaísmo en la Época del II Templo*, 462-463.), ya que Daniel 12, 2 dice «muchos...», no «todos».
142. Cfr. S. BEYERLE, *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik*, Brill, Leiden-Boston 2005, 15-16.
143. Cfr. D.S. RUSSELL, *Divine Disclosure. An Introduction to Jewish Apocalyptic*, SCM Press, London 1992, 86ss.
144. Cfr. G. STEMBERGER, G. *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v.Cr.-100 n.Cr.)*, 46ss. Sobre este aspecto, cfr. también G. GRESHAKE, J. KREMER, *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, 63-64.
145. Cfr. G. STEMBERGER, *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v.Cr.-100 n.Cr.)*, 46-47.
146. Cfr. H. SYSLING, *Tebiyat Ha-Metim. The Resurrection of the Dead in the Palestinian Targums of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1996, 181.
147. *Ibidem.*
148. El Apocalipsis de San Juan, por su parte, afirma que será el mar, y no la tierra, el que habrá de devolver a los muertos. Cfr. Ap 20, 13.
149. Cfr. H.C.C. CAVALLIN, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*, 199-201.
150. Para una exposición sucinta de la antropología de la Biblia hebrea, cfr. A. Díez Macho, *La Resurrección de Jesucristo y la del Hombre en la Biblia*, Fe Católica, Madrid 1977.

151. C.W. BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia University Press, Nueva York 1995, 6.
152. Con respecto a la discusión sobre el significado del término *σωμα* en San Pablo, cfr. el breve sumario que hace J. Gnllka en P. BENOÎT, R. MURPHY (eds.), *Immortality and Resurrection*, Herder and Herder, Nueva York 1970, en el que aborda la comprensión de este concepto en algunas de las tendencias más importantes de la exégesis del siglo XX. De manera sintética puede decirse que, para Bultmann, el *σωμα* es una parte constitutiva del ser humano, sin la que no se es humano propiamente hablando, y que por ello también comparece en el momento de la muerte. El cuerpo espiritual paulino no es, de esta manera, un material etéreo, sino lo distintivo de la persona. Para E. Güttgemans, en Pablo *σωμα* sería más bien una estructura ontológica formal y no un dato empírico. Käsemann, por el contrario, acentúa la dimensión material del *σωμα* paulino, que expresaría la relación del ser humano con el mundo (en perspectiva heideggeriana, aludiría a la condición de «ser-en-el-mundo» del *Dasein*). Cfr. *op. cit.*, 136-138.
153. Cfr. C.W. BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, 11. El énfasis en la continuidad material del cuerpo del resucitado se encuentra también en la cultura griega. Los griegos, de hecho, habrían podido aceptar la idea de una resurrección individual como la de Jesucristo en los momentos posteriores a su muerte, porque se mantenía, de un modo u otro, la continuidad entre el cuerpo del difunto y el cuerpo del resucitado. No se necesitaba una recreación especial de la carne. Sin embargo, los griegos no habrían podido aceptar, por razones culturales y religiosas (que también se relacionan con una visión no lineal y no escatológica de la historia), la resurrección general de los muertos al final de los tiempos: «el cuerpo de Jesús fue resucitado tal y como era. Aquí se produjo una continuidad corporal. Por el contrario, la resurrección general implicaba una recreación de los cuerpos desaparecidos mucho antes» (D.O. ENDSJO, «Immortal Bodies before Christ: Bodily Continuity in Ancient Greece and 1 Corinthians», *Journal for the Study of the New Testament* (2008) 30, 433).
154. Cfr. K. STENDAHL (ed.), *Immortality and Resurrection*, The Macmillan Company, Nueva York 1965, 9ss, donde se recoge la conferencia que Cullmann pronunció en 1955, en la que distinguía por completo las ideas de inmortalidad del alma y de resurrección de la carne, considerando la segunda como específicamente judeo-cristiana. De hecho, según Cullmann, «para los primeros cristianos el alma no es intrínsecamente inmortal» (*op. cit.*, 11).
155. Cfr. C. W. BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, 11, donde también se reseñan las posiciones de Nickelsburg y Stemberger.
156. La caracterización de la apocalíptica como un movimiento de resistencia política y cultural ha sido estudiada por R.A. HORSLEY, *Revolt of the Scribes: Resistance and Apocalyptic Origins*, Fortress Press, Minneapolis 2010, y sería visible en obras como el Libro de Daniel o el Libro de los Vigilantes. Esta dinámica de resistencia no se habría limitado exclusivamente al enfrentamiento con el helenismo, sino que también habría dejado su huella en la reacción frente a la conquista romana.

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	189
ÍNDICE DE LA TESIS	195
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	197
RESURRECCIÓN, APOCALÍPTICA, HISTORIA	209
RESURRECCIÓN INDIVIDUAL (ESPIRITUAL O DE LA CARNE)	209
1. Obras del judaísmo palestinese	209
2. Obras del judaísmo de habla griega de la Diáspora	249
SÍNTESIS CONCLUSIVA	255
1. Heterogeneidad de las concepciones escatológicas en la literatura intertestamentaria judía	255
2. Resurrección y corporalidad	258
3. La resurrección en el marco de la visión universal de la historia	260
NOTAS	263
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	275

